

3771

**DIE HYPOTHESE HERBERT FEIGLS  
ZUR  
ERKLÄRUNG DER LEIB-SEELE-KORRELATION**

**Klaus Fritz**  
**1981**

**1982**



DIE HYPOTHESE HERBERT FEIGLS  
ZUR ERKLÄRUNG DER LEIB-SEELE-KORRELATION

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades  
der Philosophie  
der Ludwig-Maximilians-Universität  
zu München

vorgelegt von  
Klaus Fritz  
München 1981



Referent: Prof. Dr. A. Neuhäusler

Korreferent: Prof. Dr. J. Seifert

Tag der mündlichen Prüfung: 15. Februar 1982



Christoph & Michael  
HOFBAUER  
drucken + binden  
Adalbertstrasse 18  
8000 München 40

Materielle Konstellationen können bedingen, was empfunden wird, nicht daß empfunden wird. Materielle Konstellationen, die Sinnesempfindungen bedingen, bedingen, daß sinnlich empfunden, nicht daß überhaupt empfunden wird. Das Urfaktum der Empfindung liegt allen materiellen Konstellationen voraus.

A. Neuhäusler



Digitized by the Internet Archive  
in 2026

[https://archive.org/details/IA41549025\\_0014](https://archive.org/details/IA41549025_0014)

In der vorliegenden Arbeit ist auf eine durchnummerierte Gliederung verzichtet worden, da sich die thematische Linie, bei aller unvermeidlichen Skizzenhaftigkeit gegenüber der Menge der angesprochenen Teilprobleme, aus dem Text selbst ergeben soll, nicht aber der Eindruck eines fertigen Systems und einer fortschreitenden Stringenz anhand von Indices vorgetäuscht werden soll, die gar nicht gegeben sein kann.

In den Fußnoten ist bei der ersten Erwähnung einer Arbeit bzw. eines Buches der volle Titel mit Verlagsangabe etc. angeführt - bei Wiederholungen ein Kurztitel.

Bei der Enddurchsicht der englischen Übersetzungen war mir Frau Sonia Brough - Lektorin an der Philosophischen Fakultät für Sprach- und Literaturwissenschaft - behilflich, wofür ich ihr sehr dankbar bin.



# INHALTSVERZEICHNIS

|                                                                                                                  |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| VORBEMERKUNGEN                                                                                                   | 9  |
| a) Problemaufriß                                                                                                 | 9  |
| b) Anmerkungen zum Gang der Arbeit                                                                               | 16 |
| DIE PSYCHOPHYSISCHE IDENTITÄTSTHEORIE NACH FEIGL                                                                 | 19 |
| ZUR FRAGE DER EMPIRISCHEN IDENTIFIZIERBARKEIT<br>VON INDIVIDUELLEN ZUSTÄNDEN UND NEURO-<br>PHYSIOLOGISCHEN DATEN | 25 |
| FEIGLS KRITIK AN DER LEHRE SPINOZAS                                                                              | 32 |
| Die Korrelation leib-seelischer Prozesse nach Spinoza                                                            | 33 |
| Analogien und Unterscheidungen in den Theorien<br>von Spinoza und Feigl                                          | 35 |
| EINWÄNDE GEGEN DIE VON FEIGL POSTULIERTE<br>IDENTITÄT VON LEIB UND SEELE                                         | 38 |
| Erwähnung einer Unvollständigkeit der Problemstellung                                                            | 38 |
| Die Inkommensurabilität der leib-seelischen Prozesse                                                             | 39 |
| a) Zur Frage der quantitativen Gemeinsamkeiten von<br>pur psychischen und neurophysiologischen Phänomenen        | 40 |
| b) Die Räumlichkeit der pur psychischen Probleme analog<br>zu den physischen                                     | 41 |
| c) Das Verhältnis von Raum und Zeit                                                                              | 46 |
| d) Qualität versus Quantität                                                                                     | 48 |
| DIE FRAGE NACH DEM ICH ALS KERN DES<br>LEIB-SEELE-PROBLEMS                                                       | 51 |
| Der 'leere' Ich-Begriff                                                                                          | 53 |
| Das Ich in der Modellvorstellung                                                                                 | 54 |
| Ist die philosophische Abstraktion des<br>Ich-Begriffs gerechtfertigt?                                           | 56 |

|                                                                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| DIE FRAGE NACH DEM ICH-BEGRIFF BEI FEIGL                                                                        | 61  |
| EXKURS: DIE INTENTIONALITÄT DES BEWUSSTSEINS<br>UND DIE ZEITUMFASSENDHEIT DES ICH                               | 65  |
| Die zweifache Intentionalität des Bewußtseinsstromes                                                            | 65  |
| Der Begriff der relationalen Dauer                                                                              | 68  |
| Der Begriff der Präsenzzeit                                                                                     | 71  |
| DER ICH- BEGRIFF NACH HUME                                                                                      | 78  |
| DER ICH-BEGRIFF NACH KANT                                                                                       | 84  |
| Die Einheit der Apperzeption                                                                                    | 84  |
| DIE RELEVANZ DES ICH-PHÄNOMENS FÜR DAS LEIB-SEELE-<br>PROBLEM UND DIE AUFFASSUNG VON ECCLES VOM ICH             | 96  |
| Die Interaktion zwischen dem Gehirn und dem sich<br>seiner selbst bewußten Geist                                | 99  |
| DIE FRAGE NACH DER ERKENNTNISTHEORETISCHEN POSITION<br>VON FEIGL                                                | 105 |
| DIE FRAGE NACH DEM WESEN DER MATERIE ALS EINE<br>FÜR DAS LEIB-SEELE-PROBLEM RELEVANTE FRAGE                     | 112 |
| Die Revision des Materiebegriffs                                                                                | 117 |
| DER PSYCHISTISCHE MATERIEBEGRIFF                                                                                | 120 |
| ZUSAMMENFASSUNG                                                                                                 | 128 |
| a) Ein Kommentar zu H. Feigls Darstellung<br>der Problematik in seinem Artikel<br>'The Mental and the Physical' | 128 |
| b) Zum Inhalt der vorliegenden Arbeit                                                                           | 134 |
| LITERATURVERZEICHNIS                                                                                            | 139 |

## VORBEMERKUNGEN

### a) Problemaufriß

"Das Problem des Zusammenhangs von Leib und Seele, von jeher der Ausgangspunkt und Zielpunkt tiefsten philosophischen Denkens, hat seinem Wesen nach immer in Abhängigkeit von den geltenden Anschauungen über die materielle und seelische Wirklichkeit gestanden, die es umgekehrt seinerseits mitbeeinflusste."<sup>1</sup>

Mit diesen Worten beginnt WENZL seine Einleitung zu seinem Werk über das Leib-Seele-Problem. Seine Worte scheinen über die Jahre hinaus nichts an Gültigkeit verloren zu haben. Umso bedauerlicher scheint es, daß das Problem der Leib-Seele-Korrelation nach Meinung von WENZL "das Gipfelproblem aller theoretischen Psychologie und als das Zentralproblem aller Metaphysik" weitgehend an wissenschaftlicher und philosophischer Relevanz verloren hat oder in der Abundanz der Reflexionen im Begriff ist, seine Identität zu verlieren.

Der Aktualitätsverlust des Leib-Seele-Problems geht vor allem - wenn auch nicht nur - auf die noch nachwirkende Tendenz des Positivismus zurück, metaphysische Probleme als unbeantwortbar auszuklammern.<sup>2</sup>

- 
- 1 A. Wenzl, Das Leib-Seele-Problem im Lichte der neueren Theorien der physischen und seelischen Wirklichkeit, Leipzig 1933, S. 1
  - 2 So schreibt H. Feigl in seinem frühen Werk 'Theorie und Erfahrung in der Physik' über das menschliche Erkenntnisstreben: "Nur nüchterne klare Besinnung, die stets als Reaktion auf fehlgeschlagene spekulative oder intuitive Versuche folgte, war dazu imstande, den gesunden Kern des Erkenntnisprozesses aus seinen hypertrophierten Hüllen herauszuschälen; oder, um dies gleich für das Problem der Naturerkenntnis auszusprechen: P h y s i k von M e t a p h y s i k deutlich zu trennen. Was hiermit vollzogen wird, bedeutet aber nicht eine Unterscheidung zweier gleicherweise möglicher Erkenntnisgebiete, sondern eine Abgrenzung des Bereichs des Sinnvollen gegen denjenigen des Sinnlosen (Herv. d. Verf.)." (Theorie und Erfahrung in der Physik, Karlsruhe 1929, S. 3f.) Vgl. unseren Kommentar zur positivistischen Position von H. Feigl, S. 127ff.

Um so erfreulicher ist es, daß ein aus dem positivistischen Lager hervorgegangener Philosoph, Herbert FEIGL, das Problem wieder zu stellen wagt und es um eine 'metawissenschaftliche Dimension (wie H. FEIGL selbst sagt <sup>1</sup>) bereichert. H. FEIGL versucht, das Problem der Korrelation von Leib und Seele auf seine Weise einer Lösung näher zu bringen.

Diese 'Lösung' besteht im wesentlichen darin, daß von FEIGL behauptet wird, daß die Sequenz neuronaler Abläufe mit den entsprechenden Sequenzen mentaler Daten übereinstimmt. Ob sich für diesen Fall aber der Begriff 'Identität' rechtfertigen läßt, und ob nicht ein gravierender Unterschied zwischen den psychischen Erfahrungen und den neuronalen Entladungen besteht, der eine 'Identität' zwischen beiden nicht zuläßt, soll in den nächsten Kapiteln erörtert werden.

Das Leib-Seele-Problem wurde durch DESCARTES auf ein etwas schiefes Geleise geführt. Durch seine schroffe Trennung von Leib und Seele und die Erklärung ihrer völligen Wesensfremdheit war die ursprüngliche Auffassung, daß Leib und Seele in einer Wechselwirkung stehen, diskreditiert worden.

Nur weil die Wesensfremdheit der beiden Substanzen Leib und Seele eine Wirkbeziehung untereinander als unmöglich oder unwahrscheinlich erscheinen ließ, kamen überhaupt parallelistische Theorien auf.

In den parallelistischen Theorien traten zuerst Versuche auf, die Parallelität des Verlaufs der leiblichen wie seelischen Prozesse durch eine göttliche Zuordnung zu lösen, wie bei den Occasionalisten und bei LEIBNIZ in der prästabilierten Harmonie. Diese heute etwas krampfhaft wirkenden Versuche wurden dann von der Identitätstheorie SPINOZAs abgelöst: nach ihr sind ja Leib und Seele keine eigenen Entitäten, sondern nur noch Attri-

---

<sup>1</sup> H. Feigl schreibt in seinem Aufsatz 'Mind-body, not a pseudo-problem': "Call my view metaphysical if you must; I would rather call it metascientific (Herv.d.Verf.), in the sense that it is the result of a comprehensive reflection on the results of science as well as on the logic and epistemology of scientific method." In: The Mind-Brain Identity Theory (hersg. von C.V. Borst), London 1970, S.41

bute der einzigen Entität, die SPINOZA anerkennt, nämlich der göttlichen Substanz.

Leib und Seele sinken hiermit zu Eigenschaften des einen Seienden herab, und es bedarf deshalb keiner prinzipiellen Erklärung mehr, warum sie in einer derartigen offensichtlichen Korrelation stehen. Das, was im Grunde identisch ist und sich in verschiedenen Darstellungsweisen zeigt, muß ja letzten Endes eine analoge Verlaufsform haben. Deshalb ordnete SPINOZA konsequenterweise jedem leiblichen Datum ein geistiges (eine Idee) zu.

Diese grundsätzliche Lösung, Leib und Seele als Erscheinungsweisen - SPINOZA meint als uns erscheinende Wesenseigenschaften - ein und derselben Substanz zu deklarieren, könnte man nach NEUHÄUSLER "Erscheinungsparallelismus" nennen, da Leib und Seele nur zu Erscheinungen im Sinn von Aspekten erklärt werden und somit ihre eigene Substantialität verlieren.<sup>1</sup>

Diese 'Patentlösung' SPINOZAs - von der es noch einige Varianten gibt, wie bei FECHNER<sup>2</sup> und anderen - setzt sich nun in der Gegenwart in einem Neuansatz fort, vor allem bei FEIGL. Obwohl sich FEIGL von SPINOZA distanziert, weil er die metaphysische Basis, d.h. die Voraussetzung der Existenz Gottes nicht übernehmen will, ist sein identitätsphilosophischer Ansatz eigentlich nur eine Variation des Ansatzes von SPINOZA. Beiden gemeinsam ist die Annahme einer Leib und Seele zugrundeliegenden Identität: Wo SPINOZA noch von zwei Attributen unter den unendlich vielen Attributen der göttlichen Substanz sprach, spricht FEIGL nunmehr - jenseits solcher metaphysisch-religiöser Aspekte - von Leib und Seele als von zwei Beschreibungsweisen ein und derselben Identität. Damit ist sein Ansatz also deutlich als eine Modifikation des Ansatzes von SPINOZA zu bezeichnen, ob er dies betont oder nicht.

Zum Stand der neuen Theoriediskussion merkt FEIGL an, daß sich die wissenschaftlichen Auffassungen und Lehrmeinungen in Bezug

---

1 Vgl. in dieser Arbeit zu Spinoza S. 32

2 Vgl. in dieser Arbeit zu Fechner S. 30f.

auf das Leib-Seele-Problem trotz erheblicher wissenschaftlicher und logischer Verfeinerungen, auf folgende Positionen reduzieren:

Materialismus, Idealismus (Mentalismus), Leib-Seele-Wechselwirkung, Emergenztheorien, psycho-neuro-physiologischer Parallelismus (Epiphenomenalismus, Isomorphismus, Zweiseitenaspekttheorien) und neutralen Monismus.<sup>1</sup>

Es stellt sich hier sogleich die Frage, ob die Einteilung von FEIGL zu den Positionen des Leib-Seele-Problems die logischen Möglichkeiten exakt darstellt. FEIGLs eigene Hypothese könnte man einerseits als einen Parallelismus im Sinne einer Zweiseitenaspekttheorie bezeichnen, insofern Leib und Seele zwei Aspekte ein und desselben Seienden sein sollen (FEIGL nennt sie zwei Beschreibungsweisen<sup>2</sup>), andererseits als neutral monistische Hypothese.

---

1 Vgl. H. Feigl, 'The 'Mental' and the 'Physical'', Minneapolis 1958, S. 371

Die von H. Feigl angeführten Positionen lassen sich wieder um grob auf Identitäts- Parallelismus- und Wechselwirkungslehren reduzieren. Abgesehen von der Identitätstheorie - die u.E. aus noch anzuführenden Gründen nicht haltbar ist - stehen sich zwei Theorien gegenüber: die des Parallelismus und die der Wechselwirkung psycho-physischer Prozesse. In einer parallelistischen Theorie stehen leibliche und seelische Abläufe - wie die zwei Seiten einer gekrümmten Fläche sich entsprechen (so das Beispiel von Fechner) - als zwei verschiedene Erscheinungsweisen zueinander. Jedoch gilt für jede parallelistische Leib-Seele-Theorie der Einwand, daß die (postulierte) gliedweise Zuordnung und Entsprechung der geistigen Daten mit den körperlichen nicht besteht. Zweifelsohne ist demnach die Wechselwirkungslehre aus dem Erleben heraus die natürlichere. Doch gegen die psychosomatische Kausalität, die sich z.B. in einer Handlung aus einem Entschluß oder einem Streben heraus, im Lachen und Weinen aus einer seelischen Disposition heraus, zeigt, ist einzuwenden, daß die Wesensverschiedenheit der materiellen Körperlichkeit und der immateriellen Seele eine Interaktion schwer denken läßt. Alle diese Gedanken sind hier nur äußerst knapp angesprochen und werden im Text an späterer Stelle ausgeführt. Vgl. zu diesem Text und insbesondere zum Leib-Seele-Problem im Licht einer Unsterblichkeitstheorie: A. Wenzl, Unsterblichkeit, München 1951, S. 20ff. u. S. 69ff.

2 Zweierlei Erscheinendes wird auf zweierlei Weisen beschrieben.

Trotz dieser und folgender Einschränkung ist es das Verdienst FEIGLs, die Diskussion über die Korrelation psychophysischer Vorgänge in entscheidendem Maße bereichert und von neuem belebt zu haben.

Sein Versuch, neurophysiologische Entitäten mit den psychischen Entitäten in Verbindung zu bringen, hat dem traditionellen Leib-Seele-Problem einen neuen Aufschwung gegeben. Die, wie WITTGENSTEIN sagt, "unüberbrückbare Kluft zwischen Bewußtsein und Gehirnvorgang"<sup>1</sup> scheint (so FEIGL) überbrückt, eine neue philosophische Einordnung des Problems hat stattgefunden.

Die dem 'Linguisten' FEIGL<sup>2</sup> eigene Art, das Leib-Seele-Problem anzugehen, zog eine ausführliche Diskussion seiner unkonventionellen Thesen nach sich.<sup>3</sup> Sein Bruch mit herkömmlichen Auffassungen, seine Absage an obsoleete Begriffe und Definitionen entstanden nach FEIGL aus dem unerläßlichen Schritt, die Bedeutung der Begriffe 'geistig' und 'körperlich' kritisch zu überdenken, und im Zusammenhang zu einer "gründlichen Klärung traditioneller philosophischer Begriffe wie 'privat' und 'öffentlich', 'subjektiv' und 'objektiv', 'psychischer Raum (psychische Räume)' und 'physischer Raum', Intentionalität, Zweckgerichtetheit usw."<sup>4</sup> beizutragen.

- 
- 1 Vgl. L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt 1967, S. 154: "Die Idee dieser Artverschiedenheit ist mit einem leisen Schwindel verbunden, - der auftritt, wenn wir logische Kunststücke ausführen."
  - 2 Vgl. W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie Bd. II, Stuttgart 1975, S. 252. In Anlehnung an diesen Text erlaubt sich der Verfasser H. Feigl z.T. dieses Attribut zuzuschreiben. In noch größerem Maße trifft dieses Attribut auf S.A. Kripke zu, der zwar mit Hilfe sprachphilosophischer Fragestellungen die Schwierigkeiten der 'Identitätstheoretiker' aufzuzeigen versucht, aber durch seinen (auf Sprachanalyse beschränkten) Ansatz her, die sich stellende faktische Problematik völlig verfehlt und sich daher auch außerhalb eines (möglichen) Dialogs stellt. S.A. Kripke, Naming and Necessity, in: Semantics of Natural Language (herg. von D. Davidson/G. Harman) Dordrecht 1972, S. 253-355 u. S. 763-769
  - 3 Vgl. die Texte von B. Aune, W.I. Matson, M. Scriven in: Mind, Matter and Method, Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl, Minneapolis 1966
  - 4 Vgl. H. Feigl, Mind-body, not a pseudo-problem (herg. von C.V. Borst) London 1970, S. 38

Mit der neuerlichen Distinktion dieser beiden Begriffe - fern von deren gängigen Einebnungen - scheint nach FEIGL eine Auflösung "des Weltknotens" (so SCHOPENHAUERS Bezeichnung für das Leib-Seele-Problem) möglich, indem "wir von nur einer Wirklichkeit ausgehen, die in zwei verschiedenen Begriffssystemen dargestellt wird - einerseits in dem der Physik und andererseits in dem der phänomenologischen Psychologie."<sup>1</sup>

FEIGL hatte allerdings gehofft, durch die neurophysiologische Forschung die empirische Bestätigung seiner Theorie zu finden. Doch eben von dieser Seite her erfuhr FEIGL herbe Kritik.

Zum anderen werden auch kaum Versuche unternommen, solche spezifischen Forschungsprogramme, welche die postulierte Identität experimentell überprüfen könnten, zu entwickeln, und von denen man dann erwarten könnte, daß sie geeignet wären, jene von FEIGL gewünschten empirischen Daten zu liefern.<sup>2</sup>

Wie noch zu sehen sein wird, zeichnet sich an diesem Punkt die Schwäche der FEIGLschen Argumentation ab. Die neurophysiologische Forschung bzw. einige ihrer kompetentesten Vertreter (wir meinen insbesondere J.C. ECCLES und auch C. SHERRINGTON<sup>3</sup>) bringen das 'Ich' (bzw. den immateriellen 'Geist') wieder in die wissenschaftliche Diskussion ein, weil die Synthese des Erlebens aus neuronalen Funktionen oder als deren bloßes phänomenales Pendant, nicht zu leisten ist. Es wird sich zeigen, daß jenes 'Ich' - das H. FEIGL als An-sich-Faktum leugnet - aus einem zweifachen Grund heraus (thematisch) nicht zu amputieren ist:

---

1 ebd., S. 38 und S. 41

2 so J.C. Eccles in: Interaktion von Gehirn und Geist, (J.C. Eccles/H. Zeier, Gehirn und Geist, München 1980, S. 132)

3 Sherrington argumentiert entschieden gegen einen geistigen oder materiellen Monismus, als Versuch die personale Ganzheit des Menschen aus den beiden Komponenten von Geist und physikalischer Energie in eine leichter überschaubare Ordnung zu bringen. Da für ihn der Geist keine Form von Energie ist (so wäre er ja mit Hilfe eines Energieschemas quantitativ meßbar), sondern physikalische Energie und Geist zwei verschiedene Phänomene sind, gründet seiner Meinung

1. weil das 'Ich' ist, ist eine von ihm markierte Differenzierung in Leib und Seele erst möglich;
2. weil das 'Ich' ist, ist die Synthese der Mannigfaltigkeit des Erlebens zur Einheit des Erlebens im Ich erst möglich - ein Faktum, in dem im Grund auch schon die Möglichkeit der Leib-Seele-Unterscheidung impliziert ist.

Auch wenn sich FEIGL auf HUME beruft und dessen Argumentation prinzipiell übernimmt, so darf die spezielle Problematik des 'Ich' nur vorübergehend vernachlässigt, aber nie verdrängt werden. Vor allem darf, in einer nur auf psychophysiologische Prozessualität fixierten Blickrichtung, jene Bewußtseinsmitte (das 'Ich') nicht geleugnet werden, in der sich nun einmal jene psycho-physischen Phänomene evident versammeln, um im Akt der Reflexion als 'Ich'-bezogene Prozesse und Aktionen erkannt zu werden.<sup>1</sup>

In der heutigen Diskussion über das Leib-Seele-Problem und das Ich kommt dem Neurophysiologen J.C. ECCLES eine besondere Stellung zu, denn als Philosoph darf ECCLES durch seine Theorie über 'den sich seiner selbst bewußten Geist', im wahrsten Sinn wohl ein ego-'logischer' Theoretiker genannt werden, da sein Ich-Begriff die plausible Alternative einer nur neurophysiologischen Erklärung des Gehirn-Geist-Problems

---

nach die Einheit des Menschen nicht in einer Identität, sondern in einer Harmonie beider. Vgl. u.a. in: Körper und Geist. Der Mensch über seine Natur, Bremen 1964, S. 316ff., 340f., 346ff. Die Originalausgabe erschien unter dem Titel 'Man on his Nature', Cambridge 1940

- 1 In einer hervorragenden Kritik an den heutigen positivistischen Relativisten hat D.v. Hildebrand diese Position philosophischer Erkenntnis aufgezeigt (wir werden uns an anderer Stelle auf ihn noch beziehen). Hieraus das folgende Zitat: "Ernst Mach zeichnete eine humoristische Skizze von sich selbst, auf dem Sofa liegend, um zu zeigen, was "gegeben" ist. Er erklärte, er habe vorurteilslos alles angegeben, was er feststellen konnte - aber er habe nur seinen Körper gefunden und keinerlei ego. Obgleich dieser Skizze von Mach eine ironische Haltung zugrunde lag, ist sein Vorgehen ein Symbol für die Einstellung des Positivisten zu philosophischen Fragen." D.v. Hildebrand, Gesammelte Werke Bd. I, Was ist Philosophie? Stuttgart 1976, S. 11

darstellt. Die Ergebnisse seiner neurophysiologischen Forschungen in ihrer philosophischen Interpretation sind für das Thema der vorliegenden Arbeit von Bedeutung.

b) Anmerkungen zum Gang der Arbeit

Nach der Darstellung und kritischen Untersuchung der Identitätstheorie von H. FEIGL erscheint es einerseits notwendig, die von H. FEIGL direkt angesprochene, aber auch kritisierte Theorie von SPINOZA über das Leib-Seele-Problem zu umreißen - wobei wir der Meinung sind, daß beide Theorien weitgehend analog sind und dies auch noch erläutern werden - um dann andererseits die der FEIGLschen Theorie immanenten philosophischen Konsequenzen herauszustellen und sie auf ihre innere Stringenz zu untersuchen; letztthin um zu prüfen, wie seine Theorie gegenüber anderen Erklärungsversuchen des Leib-Seele-Problems, die vom heutigen Standpunkt aus möglich sind, bestehen kann.

Weitere Schwerpunkte bilden eine differenzierte Darstellung des von H. FEIGL nicht ausreichend dargelegten Ich-Begriffs, der aber in einer Ausführung über das Leib-Seele-Problem - wie oben schon angedeutet - einen vorrangigen Platz einnimmt, freilich unter Einschluß der in der Folge der Darlegungen unumgänglichen Theorien über das Ich bei KANT und bei HUME.

Aller Schwierigkeiten bewußt, beanspruchen auch die folgenden Reflexionen nicht, das Problem der Leib-Seele-Korrelation systematisch und abschließend zu profilieren, sondern hoffen, einige Aspekte, die einer besonderen Akzentuierung wert zu sein scheinen, hervorzuheben - dies selbstverständlich in bezug zu den Aussagen einschlägiger Autoren.

Dabei ist u.a. die Absicht leitend, zwischen den Polen einer dualistischen Erklärung des Leib-Seele-Problems durch Wechselwirkungstheorien cartesischer Prägung und dem FEIGLschen (aber auch spinozistischen) Ansatz der Identität psycho-physischer Vorgänge zu vermitteln - dies nicht aus einem fragwürdigen Bedürfnis nach

'Versöhnung' zwischen beiden Positionen, sondern aus der Vermutung heraus, daß eine mögliche und das heißt plausible Erklärung für die Abläufe leib-seelischer Vorgänge zwischen beiden Theoriegebäuden zu suchen ist.

Anregung zu dieser Auffassung haben wir durch A. NEUHÄUSLER erfahren, dessen "energetische Interpretation der leib-seelischen Vorgänge" zum Schluß dieser Arbeit behandelt wird.

Von dieser Theorie muß gesagt werden, daß sie die DESCARTESsche Spaltung der Welt aufzuheben geeignet erscheint und eine weniger aporetische Wirklichkeitsinterpretation ermöglicht.

Von einem Abschluß oder gar einer Lösung des Problems ist - im Gegensatz zu FEIGLs Hoffnung - nicht zu sprechen, wohl aber von einem Versuch, das Problem aus einer eventuellen Sackgasse zu befreien bzw. es auf den Weg zu führen, auf dem sich eine Lösung abzeichnen kann, die sowohl gegenüber der Erfahrung als auch dem Weiterdenken der Erfahrung standhält.

Die grundlegenden und außerordentlich differenzierten Ausführungen von Josef SEIFERT in seinen beiden Werken über das Leib-Seele-Problem <sup>1</sup> waren auf diesem Weg eine Bestätigung eigener Gedanken und gleichzeitig eine nicht genug zu würdigende Hilfe im Weiterdenken der psychophysischen Problematik und in der Vertiefung philosophischer Wesenseinsicht. Für den Verfasser gehört J. SEIFERT neben A. NEUHÄUSLER zu den Garanten eines Denkens, das von menschlich philosophischem Engagement (im Sinne Gabriel Marcells gemeint) geprägt ist und daher gegen eine Weltauffassung steht, die die Existenz der Seele und der Geistigkeit der Person zu leugnen sucht.

Auch für den Verfasser ist das Leib-Seele-Problem eine existenzielle Frage, die in dem Problem nach der Frage der Unsterblichkeit gipfelt. So stimmen wir mit A. NEUHÄUSLER

---

1 J. Seifert, Leib und Seele, Salzburg 1973;  
Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion, Darmstadt 1979

und J. SEIFERT überein, daß das Bewußtsein keine bloße 'Begleiterscheinung' des Gehirns ist und mit diesem zerstört wird. Aber diese Frage sei hier nur angeschnitten - eine Beantwortung ist ohnehin nicht möglich. So können wir mit A. NEUHÄUSLER abschließend sagen:

"Wir können nicht glauben, daß es Unsterblichkeit gibt. Wir können nicht glauben, daß es Unsterblichkeit nicht gibt. Zwischen diesen Ratlosigkeit leben wir dahin, der Lösung des Rätsels zu."  
(Fragmente keines Vorsokratikers)

## DIE PSYCHOPHYSISCHE IDENTITÄTSTHEORIE NACH FEIGL

Im folgenden soll in gedrängter, aber hinreichend explizierter Form die Theorie FEIGLs umrissen werden. Um dem Autor und seiner spezifisch sprachlichen Darstellung der Problematik so weit wie möglich gerecht zu werden, sind nicht nur kurze Textstellen, sondern längere Zitate angeführt.<sup>1</sup>

Die allgemeine Problematik des Leib-Seele-Problems sieht FEIGL so:

"Die kritische und zentrale Frage des Leib-Seele-Problems besteht wenigstens seit DESCARTES in der Notwendigkeit, die Beziehungen zwischen den 'Rohempfindungen' und auch anderen Bewußtseinsphänomenen (Absicht, Gedanken, Willen, Wunsch usw.) und den zugehörigen neurophysiologischen Prozessen angemessen zu erklären. Die philosophische Aufgabe besteht in einer logischen und erkenntnistheoretischen Klärung der Begriffe, mit Hilfe derer wir diese Korrelation formulieren und/oder deuten können."<sup>2</sup>

Zwar geht FEIGL von den traditionellen Begriffen Geist und Körper aus und bezeichnet dieses Verhältnis zwischen dem Psychischen und Physischen als  $\psi - \phi$  Korrelation, doch definiert er die psychischen und physischen Entitäten, da er die bisherigen Definitionen für unzureichend hält, in anderer Weise:

Die  $\phi$ -Entitäten – also die physischen Entitäten werden von FEIGL nicht mit den Begriffen der Physik als physikalische Entitäten bezeichnet, sondern er versteht sie als Entitäten, die die Neurophysiologie aufgedeckt hat oder im Laufe ihres Fortschreitens aufdecken wird.

---

1 J. Seifert spricht treffender von H. Feigl's 'langwierigen Ausführungen' (in: Leib und Seele, S. 134 Anm. 257e)

2 H. Feigl, Leib-Seele, kein Scheinproblem, in: Neue Anthropologie, Bd. V, hrsg. von H.-G. Gadamer/P. Vogler, Stuttgart 1973, S. 5

Was es allerdings genauer bedeutet, daß H. FEIGL nicht physikalische Entitäten, sondern neurophysiologische aufzudecken glaubt, ist nur schwer auszumachen, da doch die neurophysiologischen Daten sich nur wieder auf physikalische Daten reduzieren lassen, auch wenn sie sich durch eine größere Komplexität auszeichnen, als die der Physik primär aufgegebenen Gebilde.

Weiter fordert FEIGL von den physikalischen Begriffen, daß sie in einer intersubjektiven Beobachtungssprache gründen:

FEIGL schreibt hierzu:

"... die allein folgerichtige und philosophisch fruchtbare Bedeutung von 'physikalisch' ist die eines Begriffssystems, das in sinnlicher Beobachtung verankert und dazu bestimmt ist, die in intersubjektiver Bestätigung zugänglichen Tatsachen der Beobachtung in immer umfassenderer und kohärenter Weise zu erklären."

"... the only consistent and philosophically fruitful meaning of 'physical' is that of a conceptual system anchored in sensory observation and designed for increasingly comprehensive and coherent explanations of the intersubjectively confirmable facts of observation."<sup>1</sup>

Und diese intersubjektiv bestätigbaren Fakten der Beobachtung sind mit der Sprache untrennbar verknüpft und über diese auch wieder zugänglich. FEIGL schreibt:

"Unter 'physikalischen Begriffen' verstehe ich alle (empirischen) Termini, deren nähere Bedeutung im Grunde logische (notwendige oder in den meisten Fällen wahrscheinliche) Verbindungen mit der intersubjektiven Beobachtungssprache enthält, wie auch die Termini dieser Beobachtungssprache selbst.

"By 'physical terms' I mean all (empirical) terms whose specification of meaning essentially involves logical (necessary or, more usually, probabilistic) connections with the intersubjective observation language, as well as the terms of this observation language itself."<sup>2</sup>

---

1 H. Feigl, *Mental-Physical*, S. 454

2 ebd., S. 424. H. Feigl unterscheidet diesen 'physikali-

Was die psychischen Entitäten betrifft, so vertritt FEIGL - entgegen vielen Behavioristen und Physikalisten - die Auffassung:

"daß die reinen phänomenologischen Feststellungen sinnvoll sind und die letzte wissenschaftliche Grundlage für die Bestätigung (oder Verwerfung) von Erkenntnisansprüchen darstellen."

"that purely phenomenal statements make sense and are the ultimate epistemic basis of the confirmation (or disconfirmation) of knowledge claims."<sup>1</sup>

Die privaten Erfahrungsgegebenheiten eines Subjekts sollen also in einer rein phänomenalistischen Sprache (FEIGL nennt sie auch die mentalistische Sprache) via unmittelbarer Introspektion benannt werden. Er schreibt hierzu:

"Den Gebrauch von Begriffen für Geistiges bzw. Subjektives eignet man sich an, indem man die Sprache lernt, die wir alle im normalen Leben sprechen. Diese Sprache, die unter den Menschen als Kommunikationsmittel dient, ist ihrer Natur nach intersubjektiv. Eine Mutter z.B., die zu ihrem Kind sagt: 'Du bist müde', 'Jetzt bist Du froh', 'Du hast Kopfschmerzen' usw., tut das auf der Grundlage öffentlich zugänglicher Signale, ebenso wie das Kind den Gebrauch solcher Ausdrücke wie 'müde sein', 'froh sein' oder 'Kopfschmerzen haben' nicht nur in der Anwendung auf andere Personen lernt, sondern auch auf sich selbst bezogen, wenn es sich in einem Zustand befindet, der sich ursprünglich in den Signalen offenbarte (den Symptomen, Verhaltenssituationen und -abfolgen, Testbedingungen und -ergebnissen), die von anderen beobachtet werden können. Aber das ist gerade der Haken. Wenn wir den Gebrauch von Begriffen für Subjektives in der beschriebenen Weise erlernen, werden wir sie, sobald sie unserem Vokabular einmal

---

schen Begriff' von einem 'physical<sub>2</sub> term' der für unsere Arbeit aber weniger relevant erscheint. Diese Definition sei hier aber der Vollständigkeit halber angeführt: "By 'physical<sub>2</sub>' I mean the kind of theoretical concepts (and statements) which are sufficient for the explanation, i.e., the deductive or probabilistic derivation, of the observation statements regarding the inorganic (lifeless) domain of nature."

angehören, auf Zustände und Bedingungen anwenden, zu denen wir als Individuum 'privilegierten Zugang' haben. Wenn ich Stimmungen, Gefühle, innere Bewegungen, Empfindungen, Gedanken, Vorstellungen, Träume usw., die ich erlebe, wiedergebe, dann verweise ich nicht auf mein Verhalten, ob es jetzt stattfindet oder unter bestimmten Umständen stattfinden wird. Ich verweise vielmehr auf Zustände und Vorgänge meiner unmittelbaren Erfahrung, die ich gerade erlebe (genieße oder erleide), also auf die 'Rohempfindungen' meines Bewußtseins. Diese 'Rohempfindungen' sind anderen nur indirekt durch Rückschlüsse zugänglich, aber ich habe sie."<sup>1</sup>

*Sprache kennzeichnet sowohl Individuelles als auch Intersubjektives. Deshalb sagt FEIGL, daß ich mit meiner Sprache auf die Zustände und Vorgänge meiner unmittelbaren Erfahrung verweise. Diese "Rohempfindungen" sind aber den anderen durch Rückschlüsse via Sprache zugänglich, weil die Empfindungen Müdigkeit, Schmerz, Freude von jedem gefühlt werden.*

*Sie sind zwar individuell subjektiv, können aber durch sprachliche Benennung jeweils im "anderen Subjekt" nachvollzogen oder verstanden werden, sofern dieses bereits ähnliche Empfindungen hatte. Es wird uns z.B. unmöglich sein, einem von Geburt an blinden Menschen Farben zu beschreiben.*

*Auf der Basis dieser, wenn auch eingeschränkten Anerkennung der mentalistischen Phänomene und ihrer Beschreibung einerseits, und der intersubjektiv bestätigbaren physischen Fakten und ihrer Beschreibung andererseits, entwirft FEIGL eine Identitätstheorie, wonach die Gegebenheiten, auf die man sich in der mentalistischen, der behavioristischen und der neurophysiologischen Sprache bezieht, miteinander identisch sind:*

*"Die Identitätsthese, die ich deutlich machen und verteidigen möchte, behauptet, daß die Zustände direkter Erfahrung, die bewußte menschliche Wesen 'durchleben', mit gewissen (vermutlich strukturellen) Aspekten der neuralen Prozesse*

---

1 H. Feigl, Leib-Seele, kein Scheinproblem, S. 4

in diesen Organismen identisch sind. Um dieselbe Idee in der vorher erläuterten Terminologie auszudrücken, können wir sagen, daß das was erfahrbar ist und (im Falle von Menschen) durch Bekanntheit wißbar ist, identisch ist mit dem Objekt des Wissens durch Beschreibung, das zunächst durch die Theorie molaren Verhaltens geliefert wird und dies ist wiederum identisch mit dem, was die Wissenschaft der Neurophysiologie als Prozesse im Zentralnervensystem, vielleicht besonders in der Hirnrinde, beschreibt (bzw. beschreiben wird, wenn genügend Fortschritte erzielt sein werden)."

"The identity thesis which I wish to clarify and to defend asserts that the states of direct experience which conscious human beings 'live through' are identical with certain (presumably configurational) aspects of the neutral processes in those organisms. To put the same idea in the terminology explained previously, we may say, what is had-in-experience, and (in the case of human beings) knowable by acquaintance, is identical with the object of knowledge by description provided first by molar behavior theory and this is in turn identical with what the science of neurophysiology describes (or, rather, will describe when sufficient progress has been achieved) as processes in the central nervous system, perhaps especially in the cerebral cortex."<sup>1</sup>

FEIGL meint, daß die neurophysiologischen Daten - als die intersubjektiven Objekte der Wissenschaft - einerseits durch Daten der individuellen Erlebnisse offenbar würden, und daß andererseits die Rohgefühle als das direkt Erlebte mittels einer intersubjektiven Beschreibung zugänglich seien:

"Individuelle Zustände, unmittelbar bekannt und phänomenologischen (subjektiven) Begriffen zugeschrieben, können in einer allgemein gültigen (zumindest physikalischen) Sprache beschrieben werden und könnten so mit dem, was mit gewissen neurophysiologischen Begriffen bezeichnet wird, empirisch identifizierbar sein. Privatheit ist öffentlicher (inter-

---

1 H. Feigl, *Mental-Physical*, S. 446

subjektiver) Beschreibung zugänglich und die Objekte intersubjektiver Wissenschaft können durch Daten individueller Erfahrung evident gemacht werden."

"Private states known by direct acquaintance and referred to by phenomenal (subjective) terms can be described in a public (at least physical) language and may thus be empirically identifiable with the referents of certain neurophysiological terms. Privacy is capable of public (intersubjective) description, and the objects of intersubjective science can be evidenced by data of private experience."<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> ebd., S.448

## ZUR FRAGE DER EMPIRISCHEN IDENTIFIZIERBARKEIT VON INDIVIDUELLEN ZUSTÄNDEN UND NEUROPHYSIOLOGISCHEN DATEN

FEIGL behauptet also, daß die individuellen Zustände unmittelbar bekannt sind und mit phänomenologischen Begriffen beschrieben werden können. Andererseits seien diese individuellen Zustände in einer physikalischen Sprache beschreibbar und daher mit gewissen neurophysiologischen Begriffen empirisch zu identifizieren.

*Es muß schon an dieser Stelle die Fragwürdigkeit dieser Identifizierung bedeutet werden: Individuellen Zuständen und Prozessen können zwar neurophysiologische Begriffe zugeordnet werden, aber diese können nicht von ihnen adäquat getroffen werden. Insofern ist es nicht einzusehen, wenn FEIGL sagt, daß die individuellen Erlebnisse - die FEIGL "Rohgefühle" nennt - einer intersubjektiven Beschreibung im Sinne einer physikalistischen Beschreibung zugänglich sind. Die physikalistische Beschreibung ist eben nur eine dem psychischen Verlauf zuordenbare Beschreibung, sie trifft aber niemals das Phänomen in seiner erlebten Eigentlichkeit selbst. Die beiden Beschreibungsweisen bleiben - jede für sich - eigentlich isoliert, wenn auch korreliert.*

*Somit werden nicht die individuellen Zustände als mentale Phänomene beschrieben, sondern nur die den mentalen Phänomenen entsprechenden neurophysiologischen Phänomene. Diese Phänomene werden in einer physikalistischen Sprache beschrieben, aber nicht die mentalen Zustände selbst.*

*Insofern besteht hier die Gefahr einer Vermischung der Argumentationsebenen. Ein mentaler Zustand bleibt ein mentaler Zustand und ist daher nur mit mentalen Begriffen wirklich zu treffen. Der korrelierte physiologische Zustand bleibt ein solcher und ist nur mit der ihm gemäßen physikalistischen Sprache zu treffen.*

*Die individuellen Zustände sind also nicht durch neurophysiologische Begriffe empirisch identifizierbar, sondern nur die neurophysiologischen Tatsachen selbst sind empirisch identifizierbar. Nicht die Privatheit ist einer öffentlichen Beschreibung zugänglich, sondern*

nur die ihr zugeordneten neurophysiologischen Prozesse. FEIGLs Terminus "empirisch identifizierbar" ist zumindest mißverständlich. Daß er keine empirische Identifizierung im wortgetreuen Sinn meint, sondern nur die 'Identifizierung' einer *E n t s p r e c h u n g* beider nicht identisch erscheinender Daten, dafür könnte folgendes Zitat sprechen:

"Aber die Frage, welche mentalen Zustände welchen zerebralen Zuständen *e n t s p r e c h e n* (Herv. d. Verf.), ist in gewissem Sinn (erkenntnistheoretisch wird das später zu analysieren sein) eine empirische Frage. Wenn das nicht so wäre, könnte die fesselnde und durchaus unvollständige Wissenschaft der Psychophysiologie durch ein reines a-priori-Denken fortgesetzt und vervollständigt werden. Frühe und primitive Völker hatten ein beträchtliches informales und praktisches psychologisches Wissen, aber die Tatsache, daß mentale Zustände eng mit zerebralen Zuständen verknüpft sind, war ihnen unbekannt."

"But the question which mental states correspond to which cerebral states is in some sense (to be analyzed epistemologically later on) an empirical question. If this were not so, the intriguing and very unfinished science of psychophysiology could be pursued and completed by purely a priori reasoning. Ancient and primitive people had a fair amount of informal and practical psychological knowledge, but the fact that mental states are closely associated with cerebral states was unknown to them."<sup>1</sup>

Wie sich FEIGL eine mögliche empirische Bestätigung seiner Thesen vorstellt, mögen die folgenden Zitate verdeutlichen, in denen

---

1 ebd., S. 390. Zur Frage, ob H. Feigl nun tatsächliche Identität von Leib und Seele behauptet oder doch nur eine Entsprechung der psychischen und physischen Prozesse, siehe S. 105f. Jedoch ist zu sagen, daß die Aufgabe der Behauptung, Leib und Seele seien zwei verschiedene Beschreibungsweisen eines identischen Seienden gleichbedeutend mit der Aufgabe des Feiglschen grundsätzlichen Standpunkts wäre. Denn mentale und zerebrale Zustände als nur 'entsprechend' zu erklären, würde ja die These der Identität aufheben, es sei denn man deutet eben diese Entsprechung als Zeichen für eine solche Identität.

FEIGL zu demonstrieren versucht, daß die psychophysische Korrelation im Grunde ein Verhältnis von zwei Arten phänomenologischer Beobachtung ist. FEIGL schreibt:

"Wir können uns eine Versuchsperson am Autozerebroskop vorstellen, die, während sie sich introspektiv z.B. mit ihren anwachsenden Gefühlen des Zorns (oder Liebe, Haß, Verlegenheit, freudige Erregung oder der Erfahrung einer soeben gehörten Melodie etc.) befaßt, simultan ein ungeheuer vergrößertes visuelles 'Bild' ihrer eigenen zerebralen Nervenimpulse auf einem Projektionsschirm sehen würde. Angenommen daß dieser empirische Kern des Parallelismus oder Isomorphismus Gültigkeit hat, würde sie erkennen, daß einem 'Crescendo' ihres Zorns oder der eben gehörten Melodie ein 'Crescendo' im korrelierten kortikalen Prozeß entspricht."

"We may fancy a 'compleat autocerebroscopist' who while introspectively attending to, e.g., his increasing feelings of anger (or love, hatred, embarrassment, exultation, or to the experience of a tune-as-heard, etc.) would simultaneously be observing a vastly magnified visual 'picture' of his own cerebral nerve currents on a projection screen. Assuming the empirical core of parallelism or isomorphism, he would find that a 'crescendo' in his anger, or in the melody heard, would be corresponded by a 'crescendo' in the 'correlated' cortical processes."<sup>1</sup>

Und an anderer Stelle schreibt FEIGL:

"Eine Betrachtung der autozerebroskopischen Situation zeigt klar, daß die Korrespondenz z.B. zwischen unmittelbar erlebten Musiktönen und gewissen Erregungsmustern in den Temporalappen des Gehirns, die sich als visuelle Muster (auf dem Filmschirm wahrnehmbar) darstellen, einfach eine Beziehung zwischen Mustern in zwei Erscheinungsbereichen ist."

"A little reflection upon the autocerebroscopic situation shows clearly that the correspondence between, e.g., musical-tones-as-directly-experienced and certain excitation patterns in the temporal lobes of one's brain as represented by visual patterns (perceived on the

---

1 ebd., S. 456

screen) is simply a correlation between patterns in two phenomenal fields." <sup>1</sup>

*FEIGLs Bemerkung, daß einem Crescendo des Zorns der Versuchsperson ein Crescendo im korrelierten kortikalen Prozeß entspricht, versucht eine gewisse Annäherung in Richtung Identität des psychischen und physischen Prozeßverlaufs zu erreichen. Dieser 'Hoffnung' ist jedoch entgegenzuhalten: das Crescendo des Zorns und des entsprechenden Gehirnprozesses sind rein quantitative Daten. Die Qualität des Zorns oder der Melodie oder des Geruchs oder der Farbe, die alle miteinander ein Crescendo oder ein Diminuendo haben können, werden durch die Gleichläufigkeit des Crescendos auf der mentalen und auf der kortikalen Seite keinesfalls berührt. Hier wird sozusagen der quantitative Index, der beiden Seiten anhängt, als Versuch zur Rechtfertigung einer hypothetischen Identität benutzt. Quantitative Indices wie Crescendo oder auch reine zeitliche Länge oder Rhythmus können selbstverständlich beiden Seiten zugehörig sein, aber diese quantitative Gemeinsamkeit kann nicht den fundamentalen qualitativen Unterschied verwischen, der zwischen einer Empfindung und den entsprechenden cerebralen Prozessen besteht.*

*FEIGLs Bemerkung, daß die Korrespondenz zwischen unmittelbar erlebten Musiktönen und gewissen Erregungsmustern im Gehirn einfach eine Beziehung zwischen Mustern in zwei Erscheinungsbereichen sei, scheint ebenfalls einer unvollständigen Analyse der Sachverhalte zu entspringen: Die Rede von "zwei Mustern" suggeriert nämlich eine eindeutige Zuordenbarkeit dieser beiden Muster, aber das jeweilige qualitative Muster von Sinnesempfindungen und das quantitative Muster der entsprechenden zerebralen Prozesse läßt sich nicht aufeinander eindeutig abbilden; insofern scheint das Bild von zwei Mustern in zwei Erscheinungsbereichen die eigentliche Problematik zu verdecken: Das Wort Muster beinhaltet Vorstellungen wie Anordnung, Topologie, Gestalt usw., entfernt sich*

---

<sup>1</sup> ebd., S. 473

also nicht aus dem quantitativen Beschreibungsbereich und läßt deshalb wiederum das Phänomen der Qualität sozusagen durch die Lücken dieses Musters fallen. Qualitäten können zwar auch in bestimmten Anordnungen auftreten, aber die Anordnung selber kann die Qualitäten nicht erklären. So kann auch eine cerebrale Anordnung die entsprechenden Sinnesqualitäten, in Bezug auf unsere Kenntnis davon, nur begleiten, wenig aber zu ihrer Erklärung beitragen. Am Beispiel: Die Qualität rot, süß, oder auch traurig, kann zwar stark oder schwach sein, bleibt aber in jedem Intensitätsgrad immer dieselbe. Die quantitativen Analogien zwischen den psychischen Qualitäten und den Gehirnprozessen führen im Bemühen um ihre Identifizierung in einer Identität X nicht weiter.

In ähnlichem Sinn schreibt POPPER zur Frage der Testbarkeit der Identitätstheorie:

"Meines Erachtens ist die Identitätstheorie mit jedweden zukünftigen neurophysiologischen Resultaten nicht empirisch testbar - wie Feigl es vorschlägt. Bestenfalls können diese Resultate einen weitgehenden Parallelismus zwischen den Gehirnprozessen und den mentalen Prozessen zeigen, aber dies würde die Identitätstheorie nicht mehr unterstützen als den Parallelismus (zum Beispiel Epiphenomenalismus) oder selbst den Interaktionismus."

"The identity theory does not seem to me to be empirically testable, as Feigl suggests, by any prospective results of neurophysiology. Such results can, at best, show a close parallelism between brain processes and mental processes. But this would not support the identity theory any more than parallelism (for example, epiphenomenalism) or even interactionism."<sup>1</sup>

---

1 K.R. Popper/J.C. Eccles, *The Self and Its Brain*, 1977, S. 99. Die empirische Unhaltbarkeit dieser These betont auch J.C. Eccles an anderer Stelle: In 'Das Gehirn des Menschen' schreibt er auf S. 269: "Diese vorgeschlagene Identifikation (zwischen den neuronalen Aktivitäten und den Bewußtseinszuständen; d. Verf.) wird jedenfalls in ihrer gegenwärtigen Form durch die Entdeckung widerlegt, daß nach Kommissurotomie keines der neuronalen Ereignisse in der untergeordneten Hemisphäre von der bewußten Person wahrgenommen wird." (Das Gehirn des Menschen, München 1975) J. Seifert nennt das von H. Feigl vorgeschlagene Gedanken-

Da POPPER nur von einem "weitgehenden Parallelismus" spricht, der sogar den Interaktionismus unterstützen könnte, scheint er eben auch die e i n d e u t i g e Zuordenbarkeit psychophysischer Prozesse zu leugnen.

Wenn es auch der neurophysiologischen Forschung gelingen sollte, Qualitäten der Empfindung genau zu orten - im Sinne einer Fixierung in einem Strukturmuster - so würde diese Fixation die bloße Tatsache 'daß empfunden wird' nicht wesentlich überschreiten. Das Quale der Empfindungen aber bleibt weiterhin physiologisch ungreifbar. Wenn Testergebnisse bestenfalls ein "paralleles" Auftreten der psychischen und der physischen Daten aufzeigen - wie es POPPER versteht - dann ist das nur die um viele Details bereicherte ursprüngliche Erkenntnis, daß psychische und physische Prozesse korreliert sind. Die Art der Korrelation, der 'KNOTEN' des Problems, bleibt ungelöst.

Bei dem Versuch, das Konzept der Korrelation von Leib und Seele zu verdeutlichen, hat man verschiedene Analogien oder Metaphern vorgeschlagen: der Morgenstern und der Abendstern als ein und derselbe Stern, Nebel und Wolke als Innen- bzw. Außenansicht einer Ansammlung von Wassertröpfchen, Gen und DNA-Molekül, Blitzstrahl und elektrische Entladung.<sup>1</sup>

Sie unterliegen sämtliche dem Fehler, die Leib-Seele-Korrelation auf eine beidseitig raumzeitlich kongruierbare Relation zu reduzieren.

Ein typisches Beispiel für eine simplifizierte Darstellung der Korrelation leib-seelischer Prozesse ist das Beispiel von FECHNER. Leib und Seele entsprechen einem Kreisbogen, dessen äußere kon-

---

experiment des Autozerebroskops schlichtweg richtig einen Standpunkt, der ihn dem 'Vulgärmaterialismus' annähert. (In: J. Seifert, Das Leib-Seele-Problem, S. 57) Vgl. weiter P.E. Meehl, The Compleat Autocerebroscopist: A Thought-Experiment on Professor Feigl's Mind-Body Identity Thesis, in: Mind, Matter and Method.

1 Vgl. J.C. Eccles, Gehirn und Geist, S. 131; K.R. Popper/J.C. Eccles, The Self and Its Brain, S. 85

vexe Seite dem Körperlichen, dessen innere konkave Seite dem Psychischen gleicht.<sup>1</sup> Diese völlige Kongruenz von Punkt für Punkt, von Außen und Innen, ist ein Bild, das über die faktische Inkommensurabilität der mentalen mit der physiologischen Prozeßreihe hinwegtäuscht.

In ähnlicher Gefahr sind alle Philosophen - einschließlich FEIGL -, die eine vollständige strukturelle Analogie zwischen den quantitativ beschreibbaren Prozessen und den letzten Endes nur qualitativ beschreibbaren Prozessen darlegen wollen.

---

1 Vgl. G.Th. Fechner, *Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits*, Bd. II, Leipzig 1851, Kapitel: Grundansicht über das Verhältnis von Körper und Geist.

## FEIGLS KRITIK AN DER LEHRE SPINOZAS

FEIGL lehnt, wie bereits angedeutet, die Identitätstheorie SPINOZAS ab:

"Ich weise die (spinozistische) Doppelaspekttheorie zurück, weil sie die Annahme einer unbekannten, wenn nicht unerkennbaren, neutralen ('dritten') Substanz oder Realität-in-sich-selbst einschließt, von der das Mentale (Empfindung) und das Physikalische (Erscheinung, Eigenheiten, Struktur, etc.) komplementäre Aspekte sind."

"I reject the (Spinozistic) double aspect theory because it involves the assumption of an unknown, if not unknowable, neutral ('third') substance or reality-in-itself of which the mental (sentience) and the physical (appearance, properties, structure, etc.) are complementary aspects."<sup>1</sup>

Da aber diese Substanz als unbekannt oder prinzipiell unerkennbar angesehen werden darf - so FEIGL - ist sie für ihn auch ohne Bedeutung und kann somit als Theoriebasis verworfen werden.

*FEIGL sagt also, daß die 'Zwei-Seiten-Theorie' SPINOZAS eine "dritte" Substanz erfordere, deren komplementäre Aspekte das Psychische und das Physische sind. Dem ist zu entgegnen, daß die Theorie SPINOZAS nur eine einzige Substanz zuläßt und keiner weiteren Substanzergänzung bedarf, ja diese per Definition absolut ausschließt. FEIGL drückt sich in dieser Hinsicht zumindest inexakt aus.*

*Die oben angeführte Kritik FEIGLS an SPINOZA bedarf einer genaueren Umreißung der Theorie von SPINOZA, die an späterer Stelle zu dem Schluß führt, daß beide Identitätstheorien zwar nicht miteinander identisch sind, jedoch als Identitätstheorien der Leib-Seele-Korrelation als prinzipiell analog angesehen werden können - und daher auch dieselben Schwierigkeiten in sich bergen.*

---

1 Feigl, Mental-Physical, S. 449

## Die Korrelation leib-seelischer Prozesse nach Spinoza

SPINOZAs Konzeption versteht sich als ein System von axiomatisch-deduktiv abgeleiteten Sätzen. Am Anfang des Systems steht Gott als *substantia infinita*; aus dieser Definition heraus wird die ganze Welt in strenger geometrischer Methode abgeleitet. Er schreibt:

"Was ich von der Substanz bemerken will, ist: erstens, daß zu ihrem Wesen die Existenz gehört, d.h. daß es bloß aus ihrem Wesen und ihrer Definition folgt, daß sie existiert;<sup>1</sup> zweitens, was aus dem ersten folgt, daß die Substanz nicht mehrfach, sondern daß nur eine einzige von derselben Natur existiert; drittens endlich, daß jede Substanz nicht anders als unendlich gedacht werden kann."<sup>2</sup>

Da SPINOZA den Begriff der Substanz von jeglichen Begrenzungen und Individualisierungen durch Definition enthebt, wird sie zur einen, allumfassenden. Sie ist nicht von etwas anderem hervorgebracht, und sie kann nicht auf Grund von anderem begriffen werden, es gibt nichts anderes außer ihr.

Die Unendlichkeit der Substanz (= Gott) aber besteht in der unendlichen Vielzahl seiner Attribute; nur zwei davon sind für uns Menschen erlebbar: *extensio* und *cogitatio*, Ausdehnung und Denken, bei DESCARTES noch die zwei *substantiae finitae*, sind dem Menschen bekannt und zugänglich. Die übrigen sind uns verschlossen.

Jedes Attribut hat seine Modi: Modifikationen – z.B. sind alle räumlichen Figurationen Modi der *extensio*, alle geistigen Zustände Modi der *cogitatio*.

SPINOZA schreibt im 'Siebten Lehrsatz', daß "alles, was vom unendlichen Verstande als das Wesen der Substanz ausmachend erfaßt werden kann, nur zu einer einzigen Substanz gehört, und folglich,

---

1 Auf die Unhaltbarkeit des darin implizierten 'ontologischen Gottesbeweises' sei hier nicht eingegangen.

2 Spinoza, Die Ethik, Stuttgart 1976, S. 329

daß die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz ein und dieselbe Substanz ist, welche bald unter diesem, bald unter jenem Attribut aufgefaßt wird."<sup>1</sup>

Da Leib und Seele zu Attributen ein und derselben Substanz relativiert werden, nämlich zu Attributen Gottes, sind sie dieselbe Substanz in zwei verschiedenen "Erscheinungsweisen".<sup>2</sup> Sie müssen daher – so SPINOZA – prinzipiell parallel verlaufen und jedem körperlichen Modus muß ein geistiger entsprechen.

*Erinnern wir uns an das Uhrenbeispiel von GEULINCX<sup>3</sup>: auf SPINOZA übertragen heißt dies, es gibt für ihn keine zwei Uhren, weil es keine zwei getrennten Substanzen gibt. Für SPINOZA existiert nur die eine göttliche Substanz, die sich einmal unter dem Attribut des Denkens und einmal unter dem der Ausdehnung offenbart. So gibt es für SPINOZA nicht zwei Uhren, sondern gewissermaßen nur eine Uhr mit zwei vom selben Uhrwerk abhängigen Zifferblättern (oder mit mehreren, von denen wir aber nur zwei erkennen). Das widerspricht 'echtem' Parallelismus, der behauptet, daß Psychisches und Physisches, Denken und körperliches Sein, eben nicht identisch sind, sondern nebeneinander bestehen und in einer Punkt-für-Punkt-Adäquatheit zueinander stehen, d.h. ein Vorgang auf der psychischen Seite entspricht einem bestimmten Vorgang auf der physischen Seite (und umgekehrt), beide Teile sind aber voneinander schlecht-hin unabhängig. Unabhängig jedoch können Leib und Seele bei SPINOZA voneinander nicht sein, da sie per Definition keine eigenen Entitäten mehr sind, sondern nur noch Attribute der einzigen Entität, die SPINOZA anerkennt, nämlich der göttlichen Substanz.*

---

1 ebd., S. 55

2 Terminus von Neuhäusler – als 'Interpretation' von Spinoza: Die Erscheinungsweisen nicht als Schein, sondern als verschiedene wahrnehmbare Eigenschaften des einen Seins verstanden.

3 Dieser Modellvorstellung – die von Descartes angedeutet und von Geulincx verwendet wurde – bediente sich Leibniz zur Veranschaulichung seiner These von der prästabilierten Harmonie. Vgl. hierzu: Leibniz, *Monadologie*, Hamburg 1956, Anhang S. 72; insbesondere F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Bd. I, S. 305, Genève 1970

Leib und Seele sind also Eigenschaften des einen Seienden und es bedarf folglich keiner eigenen Erklärung für ihre offensichtliche Korrelation. Leib und Seele sind ja *i n d e r S u b s t a n z* identisch und müssen, als nur verschiedene Darstellungsweisen der Substanz, eine präzise analoge Verlaufsform haben. Somit ist es nur konsequent, wenn SPINOZA jedem leiblichen Datum ein geistiges Datum - eine Idee - zuordnet.

Da von einer 'echten' Parallelität zweier realer Entitäten im leib-seelischen Ablauf nicht gesprochen werden kann, scheint daher der Ausdruck 'Synchronizität' angebracht, der auch dem oben variierten Uhrenbeispiel gerechter würde.

Analogien und Unterscheidungen in den Theorien von Spinoza und H. Feigl.

Ungeachtet solcher partieller Begriffsfragen ist aber die Theorie von SPINOZA als eine Identitätstheorie von Leib und Seele anzusehen, die prinzipiell dieselben Schwierigkeiten und Unauflösbarkeiten in sich birgt, wie wir sie bei FEIGL sehen. Obgleich sich FEIGL von SPINOZA distanziert, weil er die metaphysische Basis nicht anerkennt, ist sein Ansatz der Identität von Leib und Seele eigentlich nur eine ihres metaphysischen Zusatzes beraubte Variante des Ansatzes von SPINOZA.<sup>1</sup>

---

1 Allerdings könnte man sagen: Spinoza spricht von tatsächlichen Eigenschaften der einen Substanz, von denen wir nur zwei, die extensio und die cogitatio wahrnehmen, von denen uns also nur zwei in der Erscheinung gegeben sind. Dagegen meint H. Feigl: Leib und Seele sind nicht einmal Eigenschaften, sondern nur Betrachtungs- bzw. Beschreibungsweisen dieser einen hypothetisch angenommenen Identität. Bei H. Feigl sind also Leib und Seele nur zu bloßen Phänomenen degradiert, denen keine eigene Realität zukommt, bei Spinoza sind Leib und Seele immerhin tatsächliche Attribute des einen Seienden. Gemeinsam ist allerdings beiden, daß wir die behauptete Identität, bei Spinoza die Substanz, bei H. Feigl die Identität X, eben nicht 'als solche' erfahren, sondern sie nur durch ihre zwei Attribute extensio und cogitatio (bei Spinoza) bzw. durch ihre zwei Erscheinungs- oder Beschreibungsweisen bei H. Feigl erfahren können.

Die Distanzierung FEIGLs von der Lehre SPINOZAs in Bezug auf die metaphysische Spekulation der Existenz Gottes mag richtig sein. FEIGL scheint jedoch die wesentlich größere Gemeinsamkeit beider Theorien - nämlich die Annahme einer zugrundeliegenden Identität von Leib und Seele - eigentlich zu verdrängen oder zu übersehen.

Mit dem Unterschied, daß SPINOZA eine zugrundeliegende Substanz postuliert, von denen Leib und Seele zwei uns erscheinende Attribute bilden, letztlich aber in dieser Substanz miteinander identisch sind. Und J. SEIFERT sagt hier zu recht: "Gott und die Welt, ich und andere Personen werden hier zu einer einzigen Substanz 'zusammengeschmolzen' " <sup>1</sup>, bei der die letzte einzigartige Individualität der Person negiert wird. <sup>2</sup> Doch "in der Einsicht in die Wesensverschiedenheit zwischen Leib und Seele ist uns zugleich mitgegeben, daß wir hier das 'konstitutive', an sich wirkliche Sosein des Körpers wie der Seele erfassen und es daher keine 'dahinterliegende' Wirklichkeit geben kann, die zwei eindeutig verschiedene Substanzen doch als eine einzige erweisen könnte." <sup>3</sup>

Wenn FEIGL sagt, SPINOZA führe eine "dritte Substanz" ein, dann könnte man seine postulierte "Identität" von Leib und Seele - in analoger sprachlicher Mißdeutung - auch eine "dritte Substanz" nennen.

Aber ob SPINOZA oder FEIGL: Beide meinen nur e i n 'zugrundeliegendes Seiendes' in Bezug auf die "Attribute" bzw. "Beschreibungsweisen" dieses einen Seienden. <sup>4</sup>

---

1 Vgl. J. Seifert, Leib und Seele, S. 186 Anm. 327

2 In Bezug auf eine mögliche Theorie über die 'Unsterblichkeit der Person' wenden wir uns gegen diese Auffassung, da sie Individualität leugnet und wir der Meinung sind, daß Unsterblichkeit immer 'personale Unsterblichkeit' ist, andernfalls ist von einer 'Pseudo-Unsterblichkeit' zu sprechen. Unsterblichkeit ohne das Ich (wie z.B. Schopenhauer meint) ist in Wahrheit eine Theorie des personalen und daher endgültigen Todes.  
Vgl. hierzu insbesondere: A. Wenzl, Unsterblichkeit.

3 Vgl. J. Seifert, Leib und Seele, S. 187

4 Diese Auffassung scheint auch K.R. Popper zu vertreten: "Schlick, Russell, and Feigl are not in intention, pan-

H. FEIGLs Ausdruck 'empirische Identität' - mit der er die aus empirischen Gegebenheiten hypothetisch erschlossene Identität von Leib und Seele meint - die aber, als selbst unerfahrbar, keinesfalls das Prädikat e m p i r i s c h verdient - ist dazu angetan, die Tatsache zu verwischen, daß es sich um eine m e t a p h y s i s c h e Annahme handelt: eine Annahme einer dem Erfahrungsbereich transzendenten Entität. Nur wird diese nicht wie bei SPINOZA 'a priori' und mit theologischer Relevanz gesetzt. Es ist ja andererseits gerade H. FEIGLs Verdienst, den Bezirk der bloßen 'positiven Tatsachen' philosophisch ins begründet Vermutbare zu transzendieren.

---

psychist, and still less spiritualist monists. It is arguable, however, that they are committed to a theory which differs only verbally from Leibniz's monadology. (Of course, in Leibniz's theory the 'mental' is not identical with an indivisible element of something 'physical' or 'extended'.)" K.R. Popper/ J.C. Eccles, The Self and Its Brain, S. 188

# EINWÄNDE GEGEN DIE VON FEIGL POSTULIERTE IDENTITÄT VON LEIB UND SEELE

## Erwähnung einer Unvollständigkeit der Problemstellung

Wenn FEIGL postuliert, daß sich das Leib-Seele-Problem als jene zu leistende Erklärung des Verhältnisses zwischen zwei Arten von Phänomenen – nämlich den psychischen und den physischen – stellt und somit die Notwendigkeit, "die Beziehungen zwischen den 'Rohempfindungen' und den zugehörigen neurophysiologischen Prozessen angemessen zu erklären,"<sup>1</sup> so ist dem nicht zu widersprechen, *aber das eigentliche Problem ist – reduziert auf eine Mannigfaltigkeit von "Rohempfindungen" einerseits und eine korrelierende Mannigfaltigkeit von neurophysiologischen Prozessen andererseits – nur unvollständig umrissen:*

*Den Kern des Problems bildet wahrscheinlich 'das Empfindende' aller Empfindungen selbst: das Ich, das sie empfindet.*

*Die Gesamtheit aller, einerseits psychologischen, andererseits physiologischen Phänomene – als unmittelbar oder mittelbar erlebte – sind ihrem Gehalt und Wesen nach pure Empfindungen. 'Ich' empfinde psychische Daten und 'ich' empfinde physische Daten (genauer gesagt: psychische Daten von physischen Daten, da ja jegliches Empfundene letztthin ein psychisches Datum ist).*

*Das Festhalten und Beschreiben dieser differenzierten Phänomene geschieht ausdrücklich durch **m i c h** bzw. durch **mein Ich**, d.h. nur dieses **Ich** bestimmt, was letztlich als **mein** körperliches Empfinden und was als **mein** psychisches zu werten ist.*

*Und so stellt sich – über FEIGL hinaus – das Leib-Seele-Problem an jener Grenze zwischen Empfindungen verschiedener Kategorien – nämlich der Empfindung psychischer Daten und der Empfindung*

---

1 Feigl, Leib-Seele, S. 5

körperlicher Daten. Was heißt aber in diesem Zusammenhang *m i c h* bzw. *m e i n*?

Es ist einzig das *I c h*, das *m i c h* diese Unterscheidung treffen läßt. So darf das Leib-Seele-Problem schon aus diesem Grund keinesfalls ohne *I c h* betrachtet werden. Denn wäre dieses *I c h* nicht, so wäre die stets wechselnde Mannigfaltigkeit der psycho-physischen Korrelation als einer empfundenen nicht, in dem Sinne, daß 'ich' diese Prozesse nicht bemerken, ihrer nicht bewußt werden würde und sie nicht zum Problem erheben könnte.

Inwieweit das Ich, als das Empfindende *a l l e r* psychischen Daten - auch der physiologischen Phänomene -, das Problem entscheidend modifiziert, sei später dargelegt. Es soll hier nur festgestellt werden, daß es von vorneherein innerhalb der in Frage stehenden psycho-physischen Korrelation fundamental ist.

#### Die Inkommensurabilität der leib-seelischen Prozesse

Der von FEIGL postulierten Identität steht zunächst die *I n k o m - m e n s u r a b i l i t ä t* der qualitativ-psychischen und der quantitativ-physischen Prozesse im psychophysischen Geschehen entgegen. Die Empfindung z.B. von rot oder von süß, von heiß oder kalt als solche ist zwar physikalisch unerklärlich in dem Sinn: Die Zuordnung von Lichtwellen oder Molekularstrukturen, von denen diese Reize ausgehen, aber auch die Analyse von entsprechenden Nervenvorgängen bis hin zu den Gehirnprozessen können de facto 'Empfindung' nicht erklären im Sinne von: evident werden lassen, wie sie gerade als dieses oder jenes Quale auftreten. Erklärung reduziert sich hier eben nur auf Erklärung durch 'Zuordnung' zu materiellen Prozessen, i.e. zu Ganglienfunktionen. Konkret exemplifiziert:

"Die vollkommene Analyse der Struktur des Apfels und der physiologischen Effekte, die er in uns auslöst, kommt seinem Geschmack nicht nahe."<sup>1</sup>

---

1 Neuhäusler, Fragmente keines Vorsokratikers, München 1968, S.47

In ähnlicher Weise wie A. NEUHÄUSLER formuliert E. SCHRÖDINGER die Phänomene psycho-physischer Prozesse:

Das objektive Bild der Lichtwellen des Physikers kann keine Rechenschaft geben von der Farbempfindung. Könnte es wohl der Physiologe, wenn er mehr von den Vorgängen in der Netzhaut und den von ihnen ausgelösten Vorgängen in den Nerven und im Gehirn wüßte, als er tatsächlich weiß? Ich glaube nicht. Bestenfalls können wir ein objektives Wissen davon erlangen, wie und in welchem Verhältnis die Nerven erregt werden, oder wir könnten vielleicht gar Genaueres über die Vorgänge erfahren, die sie in bestimmten Gehirnzellen hervorrufen, wenn unser Bewußtsein die Empfindung Gelb in einer bestimmten Richtung unsres Gesichtsfeldes hat. Aber selbst ein so eingehendes Wissen würde uns nichts über die Farbempfindung sagen, im besonderen nichts über die Empfindung von Gelb in dieser Richtung. Es wäre denkbar, daß der gleiche physiologische Vorgang die Empfindung „süß“ oder von irgend etwas anderem bewirken könnte. Ich meine einfach folgendes: Es gibt ganz gewiß keinen Vorgang in den Nerven, dessen objektive Beschreibung die Merkmale Gelb oder Süß enthält, ebensowenig wie die objektive Beschreibung einer elektromagnetischen Welle eines dieser Merkmale enthält. Das gleiche gilt von anderen Empfindungen. <sup>1</sup>

*Es ist unbestreitbar, daß jedes psychische Datum auch ein pur psychischer Inhalt ist: z.B. ein Bild- oder Tonerlebnis, eine Emotion oder ein Gedanke sind originale psychische Daten, unabhängig von der Frage, inwieweit ihr Zustandekommen von den physiologischen Prozessen im Gehirn abhängig ist.*

*Das Psychische ist also unerklärlich in dem Sinn, als es nicht auf den Bereich der physischen Phänomene reduzierbar ist, oder - wie schon früher ausgedrückt: Psychisches ist Physischem nicht e i n - d e u t i g zuordenbar.*

*Dazu sei im einzelnen folgendes ausgeführt:*

- a) Zur Frage der quantitativen Gemeinsamkeiten von pur psychischen und neurophysiologischen Phänomenen.

Es sei an dieser Stelle auf die Ausführungen zu FEIGLs Versuch verwiesen, die Identifizierung der pur psychischen und der neuro-

---

<sup>1</sup> E. Schrödinger, Geist und Materie, Braunschweig 1959, S. 68 (Deutsche Ausgabe der Tarner Lectures 'Mind and Matter'). Schon analog argumentiert H. Lotze in: Mikrokosmos, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, Bd. I, Leipzig 1884, S. 165

physiologischen Phänomene durch die Hervorhebung quantitativer Merkmale auch der "Rohempfindungen" zu fördern. Wir können das Fazit dieser Ausführungen<sup>1</sup> hier als Zusammenfassung anführen.

Die Identifizierung von Empfindungsqualitäten mit quantitativ beschreibbaren neurophysiologischen Daten durch Hinweis auf quantitative Gemeinsamkeiten beider gelingt nicht. Die quantitativen Gemeinsamkeiten beider - wie zeitliche Länge und Rhythmus, wie Crescendo und Diminuendo - haben keinen Argumentationswert für die Annäherung beider Arten von Phänomenen in Richtung auf ihre Identifizierung.

- b) Die Räumlichkeit der pur psychischen Phänomene analog zu den physischen.

Auf dem Weg seine Theorie zu erhärten, betont FEIGL den Begriff der Räumlichkeit in Bezug auf mentale Ereignisse:

"Mentale Ereignisse, die direkt erfahren und phänomenologisch beschrieben werden, sind ganz deutlich gesprochen räumlich."

"To put it very strongly, mental events as directly experienced and phenomenally described are spatial." <sup>2</sup>

"Folglich sei gesagt, daß mentale Daten ihre eigenen (phänomenologischen) Arten der Räumlichkeit haben; und daß physikalischer Raum eine theoretische Konstruktion ist, die eingeführt wurde, um die Merkmale und die Ordnungsmäßigkeiten der phänomenologisch räumlichen Beziehungen zu erklären."

"We conclude then that mental data have their own (phenomenal) kinds of spatiality; and that physical space is a theoretical construction introduced to explain the features and regularities of phenomenally spatial relations." <sup>3</sup>

FEIGL versucht den psychischen Daten eine eigene Art der Räumlichkeit im Organismus (als Raum) zuzusprechen:

---

1 Vgl. in dieser Arbeit das Kapitel: Qualität versus Quantität, S. 48ff.

2 H. Feigl, Mental-Physical, S. 408

3 ebd.

"In dem phänomenologischen Feld des Subjekts mögen spezifische Gefühle zumindest vage oder diffus in irgendeinem wenig scharf eingegrenzten Teil des Organismus lokalisiert sein. Meine Gefühle oder Empfindungen von Freude, Depression, Entzücken, Ekel, Begeisterung, Entrüstung, Bewunderung, Verachtung etc. scheinen mir grob über die Hälfte oder das obere zwei Drittel meines Körpers ausgebreitet zu sein."

"In the phenomenal field of the subject, specific feelings may be located at least vaguely or diffusely in some not very sharply delimited part of the organism. My feelings or sentiments of elation, depression, delight, disgust, enthusiasm, indignation, admiration, contempt, etc. seem to me to be spread roughly through the upper half or two-thirds of my body." <sup>1</sup>

*Jedoch bleibt zu fragen, wie nach diesen Sätzen noch die folgende Kritik FEIGLs an ARISTOTELES zu verstehen ist, der das Herz als Sitz der Gefühle ansah:*

"Aber zu behaupten, daß Aristoteles nicht recht hatte, bedeutet, daß wir jetzt empirische Anzeichen für die Verbindung zwischen den Emotionen und den Gehirnprozessen haben."

"But to say that Aristotle was wrong means that we have now empirical evidence which proves that the emotions are linked to brain processes." <sup>2</sup>

Es bleibt zu sagen, daß ARISTOTELES zum einen durch die medizinischen Auffassungen seiner Zeit 'fehlgeleitet' war, zum anderen aber jenes Erleben, wie es FEIGL oben beschrieben hat, gleichwohl wie jeder Mensch nachvollzogen hat. Im neurophysiologischen Sinne ist ARISTOTELES sicher widerlegt, aber von der Selbsterfahrung her, behält ARISTOTELES zum Teil recht. Wie dem auch sei, so scheint uns in diesem Zusammenhang ein anderer Punkt von größerer Wichtigkeit, als die richtige oder falsche Lokalisation der Gefühle: Es ist die Frage nach der

---

1 ebd. S. 407

2 ebd. S. 390

richtigen (oder auch falschen) Beschreibung dieser Phänomene, die auch ohne eine Kenntnis von irgendwelchen anatomischen Zusammenhängen erfolgen kann, wie SHERRINGTON betont:

"Man hätte erwarten können, daß, wenn Aristoteles das Bewußtsein an ein Organ bindet, das eine Muskelpumpe ist, statt an sein richtiges, seine Beschreibung von geistiger Struktur und Wirkung absurd würde. Daß dieses aber durchaus nicht der Fall war, legt den Gedanken nahe, ob überhaupt die Makro-Anatomie irgendein Schlüssel zum Bewußtsein sein könne? Eine ähnliche Überlegung stellt sich ein, wenn wir eine andere uns unlängst entrissene Autorität lesen. Es ist ein weiter Weg von Aristoteles zu Freud. Sie sind Pole voneinander entfernt. Jedoch das Werk beider hat in einer Hinsicht Ähnlichkeit. Bei beiden läßt ihr Studium des Bewußtseins die anatomischen Züge außer acht. Nicht einmal als Hintergrund hat die Anatomie des Gehirns irgendeinen Anteil an den Gleichnissen und Parabeln und klassischen Mythen, mit denen die Psychoanalyse uns ihre Sache vorträgt. Ebenso weit entfernt wie vom Symbolismus und dem fast dramatischen psychoanalytischen Stil sind die nüchternen Beschreibungen in 'De Anima' von einer Bezugnahme auf die Gehirnanatomie. Aber obwohl Aristoteles diese Anatomie ganz vernachlässigt, hat seine Erforschung des Bewußtseins einen großen Fortschritt auf diesem Gebiet gebracht." <sup>1</sup>

*Grundsätzlich gilt: Unser psychisches Leben umfaßt neben den leiblich bezogenen Empfindungen, Wahrnehmungen, Gefühlen, auch Emotionen, Gedanken, Strebungen, die zwar auch mit physischen Abläufen verbunden sind, aber - da puren psychischen Inhalts - raumlose Phänomene im üblichen Sinne sind.* <sup>2</sup>

---

1 Vgl. C. Sherrington, Körper und Geist, S. 257f.

2 Raumlose Phänomene im üblichen Sinne bedeutet: Es lassen sich den psychischen Daten in ihrem eigentlichen qualitativen So-sein keine bestimmten Raumstellen in unserem physikalischen 'Koordinatensystem' zuordnen. Freilich kann man in einem anderen Sinne von einer Räumlichkeit des Psychischen sprechen, wenn man darunter die Umfassendheit unseres Bewußtseins versteht, mit seinen

Daß sich Angst z.B. in Herzschmerzen äußern kann, bedeutet nicht 'lokalisierte Angst' sondern - theoretisch unverstellt gesagt - Gefäßverkrampfung. Aber die Angst ist nicht selbst die Gefäßverkrampfung, sondern löst diese nur aus.

An sich sind alle psychischen Mannigfaltigkeiten unräumlich. Sie können aber als ausgesprochen leibliche, d.h. auf den Leib bezogene Gefühle wahrgenommen werden. Durch sie erfahre ich ja erst meinen Körper als Körper oder wenn man will als 'Raum'. Wie dieses Körpergefühl verloren gehen kann, weiß man spätestens nach einer den Körper lokal betäubenden Spritze.

Dem seelischen Geschehen fehlt die Dimension der Ausdehnung. Die Impressionen, der von uns wahrgenommenen Welt, werden als räumliche wahrgenommen, ohne jedoch als räumliche psychische Daten unseres Erlebens im Sinne einer Ausdehnung zu gelten.

Determiniert durch die Anschauung, lassen wir uns leicht verführen, alle Formen des Erlebens in einem 'Raum' anzusiedeln. Dabei müssen wir uns jedoch vergegenwärtigen, daß alles Innerseelische als solches raumlos ist, und nur unser Bedürfnis nach 'Anschauung' suggeriert jene räumliche Vorstellung psychischer Daten. In bezug auf unser Erleben bleibt uns allein die 'apriorische' Anschauungsform der Zeit, in die wir die Daten unseres Erlebens als ein Nacheinander in die Kontinuität unserer Erfahrung eingliedern, wie ja auch KANT hervorhebt. <sup>1</sup>

---

verschiedenen gleichzeitig existierenden Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen usw. . Diese 'Geräumigkeit' des Bewußtseins als das Fassungsvermögen des Bewußtseins kann aber nicht auf ein räumliches Ordnungssystem (im physikalischen Sinne) projiziert werden. Das gebräuchliche Wort 'Bewußtseinsinhalt' ist tatsächlich als Inhalt einer Kapazität gemeint, die das Bewußtsein hat, ist jedoch nicht gemeint als ein räumlich lokalisierbares Datum im physikalischen Sinne.

1 Kant nennt ja die Zeit ausdrücklich die innere Anschauungsform. Damit betont er, daß die Zeit die für unser gesamtes Erleben gültige Anschauungsform ist. Es wäre vielleicht besser, die Zeit keine Anschauungsform mehr zu nennen, weil das Wort 'Anschauung' immer einen räumlichen Index hat, denn anschauen kann ich eigentlich nur das, was sich im Rau

Aber (scheinbar oder tatsächlich) lokalisierbare Körpergefühle berechnen nicht zur These von der "Räumlichkeit" aller psychischen Phänomene analog zu der physischen Räumlichkeit. Anscheinend sucht FEIGL mit seinen Bemerkungen die physikalische Räumlichkeit der angeblich mentalen Räumlichkeit anzunähern und umgekehrt, um damit einen weiteren Argumentationspunkt für die postulierte Identität zu sammeln.<sup>1</sup>

---

befindet. Was in der Zeit geschieht - ohne anschaulich zu sein, wie z.B. der Wechsel von Emotionen - wird erlebt, ist aber im strengen Sinne nicht mehr 'anschaulich'. Ich kann zwar mit Emotionen räumliche Assoziationen verbinden, aber die Emotionen selbst folgen nur der Zeit nicht dem Raum.

- 1 Eine analoge Art der Argumentation findet sich bei M. Schlick: Da auch er eine Identität zwischen Leib und Seele annimmt, sieht er - "um zu endgültiger Beruhigung über die Leib-Seele-Frage zu gelangen" (M. Schlick) - die Quelle der psychophysischen Widersprüche in der falschen Auffassung des Begriffs der Räumlichkeit beider Bereiche: "Es war falsch, das Seelische schlechthin als unräumlich zu bezeichnen. Wir wissen ja längst, daß im Gegenteil alle unsere Raumvorstellungen ganz und gar aus den räumlichen, örtlichen Bestimmtheiten der Empfindungen geschöpft sind, daß nur diesen letzteren psychischen Größen Ausdehnung im anschaulichen Sinne zukommt, und gerade nicht den physischen Dingen. Solange dies verborgen bleibt und noch dazu nicht zwischen der anschaulichen Räumlichkeit und der objektiven Ordnung der Dinge unterschieden wird, gerät man alsbald in Widersprüche, weil dann Physisches und Psychisches sich gleichsam gegenseitig den Besitz des Raumes streitig machen; sie erheben Ansprüche auf ihn, die nicht zugleich erfüllbar sind." (M. Schlick, Allgemeine Erkenntnislehre, Berlin 1925, S. 277) Dem ist zu entgegnen, daß M. Schlick zwar richtig sagt, daß unsere Raumvorstellungen letztlich aus den räumlichen und örtlichen (wobei letzterem ein punktueller Charakter zugesprochen werden soll) Bestimmtheiten der psychischen Daten resultieren, aber diesen Daten selber kein Raum, im Sinne einer dreidimensionalen Ausdehnung oder räumliche Erstreckung zukommt. Jedweder Schmerz (abgesehen von den schmerzlichen Empfindungen wie Trauer, Zorn, Demütigung etc.) signalisiert uns seine 'Örtlichkeit', gleichgültig ob er auch die Quelle dieses Schmerzes ist, aber diese Empfindung an sich ist weder räumlich noch ausgedehnt.
- Im übrigen verweisen wir auf die differenzierte Darstellung von J. Seifert über die wesenhafte Ausgedehntheit des materiellen Seins und der immateriellen Unausgedehntheit des psychischen Seins hin (in: 'Leib und Seele',

Dabei wählt FEIGL einerseits mentale Ereignisse aus, die einen bestimmten räumlichen Index haben und die vor allem körperliche Empfindungen betreffen oder aber sie induzieren; andererseits möchte FEIGL den physikalischen Raum als eine theoretische Konstruktion desavouieren, um ihm seine objektive Realität zu nehmen und so wieder eine Annäherung an den gefühlten psychischen Raum erreichen. Dazu ist aber zu sagen, daß die raumartigen (aber nicht räumlichen) Empfindungen und Emotionen meines Körpers eben nicht das Totum meines psychischen Erlebens ausmachen und daß eine Relativierung bzw. Entwirklichung des physikalischen Raums - unabhängig von der Frage seiner euklidischen oder nicht-euklidischen Existenz oder Nicht-Existenz - eine vage Hilfeleistung für den Versuch ist, psychische und physische Phänomene letztlich zu identifizieren.

c) Das Verhältnis von Raum und Zeit

In einem Abschnitt dieses Kapitels kommentiert FEIGL das Verhältnis der subjektiv empfundenen Zeit und der objektiv physikalisch gemessenen. So schreibt FEIGL:

"Phänomenologische und physikalische Zeit unterscheiden sich voneinander und verhalten sich zueinander wie der phänomenologische und der physikalische Raum, Erfahrene Dauer mag im Falle eines langweiligen Wartens sehr lange erscheinen, während die Zeit, die mit aufregenden Ereignissen vollgepackt ist, 'schnell zu verstreichen'scheint. Dennoch ist die physikalisch gemessene Dauer jedesmal exakt die gleiche."

"Phenomenal time and physical time differ from, and are related to, each other very much like phenomenal space and physical space. Experienced durations may seem very long in the case of tiresome waiting, while time packed full with exciting events seems to 'pass

---

S. 4ff.). Vgl. auch den Artikel von M. Schlick, On the Relation between Psychological and Physical Concepts - erstmals 1935 veröffentlicht - in: Readings in Philosophical Analysis (herg. von H. Feigl und W. Sellars, New York 1949, S. 393ff. M. Schlick nimmt hier die spätere Identitätstheorie von H. Feigl schon vorweg.

quickly'. But the physically measured durations may be exactly the same."<sup>1</sup>

*Über diese Feststellung hinaus expliziert FEIGL weder die phänomenologischen Wurzeln dieses Zeitempfindens,<sup>2</sup> noch nennt er Argumente für die von ihm angestrebte Annäherung bzw. Beziehung zwischen physikalischem und phänomenologischem Raum- und Zeitbegriff.*

*Da FEIGL - trotz der Betonung von Unterschieden - der Überzeugung ist, daß zwischen phänomenologischer Zeit und physikalischer Zeit eine Analogie besteht wie zwischen phänomenologischem Raum und physikalischem Raum, ist das für ihn ein weiteres 'Argument', um mentalen Daten ihre eigene Art der Räumlichkeit zuzuschreiben.<sup>3</sup>*

Insgesamt kann man vermuten: Von der Absicht geleitet, die Polarität zwischen Psychischem und Physischem zu nivellieren, kommt FEIGL zu Aussagen, die nicht widerspruchsfrei angenommen werden können. So läßt sich feststellen, daß FEIGL im Bemühen, bisherige Definitionen von Psychischem und Physischem neu zu durchdenken, die Problematik phänomenologischer Analyse nicht exakt genug ergreift.

---

1 ebd., S. 408

2 Feigl spricht hier den relationalen Charakter der Dauer - als eines Erlebens der Dauer - an, der seine primäre phänomenologische Grundlage in der jeweiligen innerlichen Ereignisfolge hat und im Grunde von der (physikalischen) Zeitmessung unabhängig ist. Die Bewußtseinslage des Empfangens von Daten im Erleben wird durch das Bewußtsein selbst - sofern es fortgesetzt 'zu sich kommt' - in jeweilige 'Jetzte' unterteilt. Kommen uns während einer äußeren Ereignisfolge viele 'Jetzte' zum Bewußtsein, so scheint uns diese äußere Ereignisfolge lang, kommen uns während ihrer weniger 'Jetzte' zum Bewußtsein, so scheint sie uns kurz. Das Erleben der Dauer ist also von dieser 'Jetzt'-Frequenz - als einer pulsierenden Zäsurierung eines Erlebnisses - abhängig. Vgl. auch S. 68ff. in d. Arbeit. Vgl. Neuhäusler, Zeit und Sein, Meisenheim/Glan 1957, S. 48ff.

3 Feigl, Mental-Physical, S. 408

d) Qualität versus Quantität

In diesem Abschnitt weist FEIGL auf die - seiner Meinung nach - verwirrende Unterscheidung zwischen dem Mentalen und dem Physikalischen und deren Charakterisierung in qualitativen und quantitativen Termini hin.

Dabei kommt FEIGL zu der abschließenden Auffassung, daß "der Versuch 'mental' und 'physikalisch' in den Termini der Unterscheidung in qualitativ-quantitativ fraglich ist".

"I conclude that the attempt to define 'mental' and 'physical' in terms of the distinction qualitative-quantitative begs the question."<sup>1</sup>

*Insofern möchte er anscheinend seine eigenen Versuche, psychischen Qualitäten quantitative Indices zu geben, durch die Relativierung des Unterschieds beider Begriffe überholen - wieder im Dienst einer Annäherung der psychischen und der physischen Charakteristika, um seine Theorie plausibler erscheinen zu lassen. Aber unter Qualität - im psychisch relevanten Sinn - wird doch ein sinnlich oder gefühlhaft-empfundenes Sosein verstanden, wie z.B. rot, süß, froh oder traurig. Diese Qualität kann zwar hinsichtlich ihrer Quantität - besser gesagt in ihrer 'Intensität' - in ihrem Mehr oder Minder - variieren, kann also stärker oder schwächer sein, aber sie bleibt in jedem empfundenen Intensitätsgrad - als Qualität rot, süß usw. - immer dieselbe.*

*So kann man zu Recht von psychischen Qualitäten und ihrem quantitativen Index sprechen, jedoch nicht unbedenklich und ohne genaue Bedeutungsanalyse - wie FEIGL es tut - von physischen Qualitäten, da der Terminus Qualität vorbehaltlich die puren Inhalte unseres Sinnes- und Gefühlserlebens meint, die direkt erfahren werden.*

H. FEIGL stellt die Frage: "Was wird eigentlich jeweils durch Thermometer, Manometer, Amperemeter, Voltmeter etc. angezeigt? Ich meine, es ist völlig gerechtfertigt, diese

---

<sup>1</sup> ebd., S. 411

wissenschaftlichen Variablen als qualitativ verschieden zu bezeichnen."

"What is it that is, respectively, indicated by thermometers, manometers, ammeters, voltmeters, etc.? I think it is entirely justifiable to speak of these scientific variables as qualitatively different."<sup>1</sup>

Daß diese Variablen keine "direkt erfahrenen Qualitäten" sind, gibt FEIGL freilich zu. Doch schreibt er im nächsten Satz:

"Aber gibt es einen guten Grund, den Terminus 'Qualität' auf das phänomenologisch Gegebene einzuschränken? Es ist durchaus sinnvoll, von mentalen Quantitäten und von physikalischen Qualitäten zu sprechen."

"But is there any good reason for restricting the term 'quality' to the phenomenally given? It makes perfectly good sense to speak of mental quantities and of physical qualities."<sup>2</sup>

*FEIGL entgeht, daß Thermometer wie Manometer etc. die relationalen Größen einer jeweiligen Art von Energie messen, und daß diese Instrumente eben nicht verschiedene Qualitäten messen oder gar anzeigen, sondern nur verschiedene quantitative - hier physikalische - Energie- bzw. Kraftgrößen. Daß die Qualität meiner Empfindung, wenn ich den Finger in kaltes oder in heißes Wasser tauche, eine andere sein wird, ändert nichts an der Tatsache, daß ein Thermometer in diesem Beispiel verschiedene physikalische Zustände anzeigen wird, aber nicht die verschiedenen Qualitäten meiner Empfindung.*

*Natürlich kann man den Begriff 'Qualität' im allgemeinen Sinn durch die Bedeutung 'Eigenschaft' ersetzen. In diesem allgemeinen Sinn ist auch eine Größe, z.B. räumlicher oder zeitlicher Art, eine Qualität, eine Eigenschaft irgendeiner physikalischen Gegebenheit. Aber innerhalb dieses allgemeinen Sinnes von Qualität als Eigenschaft ist sehr wohl zu unterscheiden zwischen der Eigenschaftsgruppe Quantität*

---

1 ebd., S. 411

2 ebd.

und der Eigenschaftsgruppe Qualität im engeren Sinne: im Sinne der psychischen Phänomene.<sup>1</sup>

Wenn FEIGL daher sagt: "Es ist durchaus sinnvoll, von mentalen Quantitäten und physikalischen Qualitäten zu sprechen", dann ist hier ein Bedeutungswechsel des Begriffs Qualität enthalten: Physikalische Qualität als Eigenschaft, die in engerem Sinne Quantität zu nennen ist, und psychische Qualität, die im engeren Sinne Sinnes- oder Emotionsqualität ist. Daß FEIGL dann noch von mentalen Quantitäten spricht - im Sinne der quantitativen Indices, die psychische Qualitäten ja haben - macht dann die Begriffsverwischung vollkommen und erweckt den Eindruck, daß hier im Grunde genommen immer nur von Qualitäten die Rede ist, deren Unterschied man vernachlässigen könne.

Somit trägt die Feststellung von FEIGL, daß es sinnvoll sei, von mentalen Quantitäten und von physikalischen Qualitäten zu sprechen, kaum zur Klärung der leib-seelischen Korrelation bei.

---

1 Vgl. Neuhausler, Grundbegriffe der philosophischen Sprache, München 1963, S. 175f.; 178f.

## 1. DIE FRAGE NACH DEM ICH ALS KERN DES LEIB-SEELE-PROBLEMS

Wie im Abschnitt über die 'Unvollständigkeit der Leib-Seele-Problemstellung bei FEIGL' angeführt, modifiziert das Ich und seine Identität die Problematik entscheidend. Aus der Perspektive der Soziologie, Psychologie und der Sozialpsychologie ist zwar dieser Ich-Identitätsbegriff ein anderer, was aber nicht bedeutet, daß sich die jeweiligen Begriffe ausschließen. Sie beruhen nur auf einer anderen Sicht von Identität, zumindest auf zwei Arten von 'Identität', die sich faktisch ergänzen: <sup>1</sup>

Vereinfachend darf gesagt werden, daß die Philosophie weitgehend 'personale Identität' durch ein konsistentes, einheit-seiendes und selbst einheit-stiftendes, sich reflexiv identifizierendes Ich definiert <sup>2</sup>, während die Soziologie

---

1 Der Verfasser verweist auf seine Diplomarbeit: Identität und soziale Welt; Identitätskonstanz des psychischen Systems als permanente raum-zeitliche Reduktion von Komplexität auf Sinnbasis (unveröff. 1977). Diese intendierte u.a. auch den Versuch, den komplexen soziologischen Begriff der personalen Identität zu erläutern. Vgl. zur Frage der faktischen Ergänzung beider 'Identitäten' Anm. S. 60f.

2 Auch J. Seifert vertritt in ähnlicher Weise diese Auffassung:

"In besonderer Weise kündigt sich auch die Wirklichkeit des substantiellen seelisch-personalen Subjekts in der Grundtatsache der Erfahrung an, daß 'ein und dasselbe Ich' ganz verschiedene Akte erlebt, um auch nur die geringste 'Erfahrung' zu haben, daß ferner dieses 'Ich' auch erfahrungsgemäß eindeutig den zeitlichen Ablauf und Wechsel der verschiedenen Erlebnisse in einem 'identischen Grunderlebnis seiner selbst' durchdauert (Herv. d. Verf.). Vor allem müssen wir hier auch an jene Akte denken (wie Wissen, Liebe, Haltungen), die unser Bewußtsein 'überaktuell', jahrelang oder sogar das ganze Leben, durchdauern als 'identische Wirklichkeit' in uns, die auch, wenn wir uns anderen Gegenständen zuwenden, weiterexistiert und sogar in unser mit anderen Dingen beschäftigtes aktuelles Bewußtsein ständig eingreift. In schärfstem Gegensatz zum 'Unbewußten' sind diese 'überbewußten Akte immer einer voll-wachen 'Aktualisierung' fähig und verlangen sogar danach." J. Seifert, Leib und Seele, S. 42 Anm. 115

und die Sozialpsychologie Ich-Identität als einen permanent zu leistenden, eigendynamischen, sozial-involvierten Prozeß auffassen: diese Identität kann als 'empirische' Ausprägung der Person bezeichnet werden. So schreibt z.B. Th. LIPPS:

"Das Ich der verschiedenen Momente stellt sich mir unmittelbar dar als identisch. Diese unmittelbar erlebte Identität des Ich ist eine eigenartige und letzte, wiederum nicht beschreibbare, noch weniger auf irgend etwas sonst zurückführbare Bewußtseinsstatsache. Sie läßt sich auch nicht erläutern durch andere Identitäten, da in dieser Identität des Ich der letzte Sinn aller Identität überhaupt besteht." <sup>1</sup>

Mit dem Ausdruck 'der letzte Sinn aller Identität' scheint Th. LIPPS zu meinen, daß der Begriff Identität ohne letztliche Reduktion auf das Ich - das sich als Identität zeigt - keinen eigentlichen Sinn habe.

H. MAIER schreibt:

"Das Ich ist uns also als Subjekt des immanenten Bewußtseins das Beharrliche im Wechsel und das Einheitliche in der Vielheit der psychischen Erlebnisse." <sup>2</sup>

Hier scheint der klassische Substanzbegriff - als des Beharrlichen im Wechsel der Erscheinung - Pate gestanden zu haben, ohne daß hinreichend klar wird, worin denn die Beharrlichkeit, die Einheit in der Vielheit der psychischen Erlebnisse besteht. Im übrigen ist zu fragen, ob das Ich Subjekt des immanenten Bewußtseins sein kann, wo es doch selbst Bewußtsein ist, und alles ihm immanente sind eben seine Bewußtseinsinhalte.

B. STERNEGGER - der introspektiven Methode verhaftet -

---

1 Th. Lipps, Leitfaden der Psychologie, Leipzig 1903, S. 3

2 H. Maier, Psychologie des emotionalen Denkens, Tübingen 1908, S. 201

schreibt:

"Das Ich ist das Sein des Menschen, das in der Ursprungs- und Besitzbeziehung auf sich selbst an der Achse auftritt und mächtig ist, in dieser innersten und unteilbaren Beziehung das Leben zu haben, seinen Namen zu nennen und sich als (geistiges) Leben zu empfangen." <sup>1</sup>

In diesem teilweise etwas vagen Zitat ist immerhin die Rückbeziehung des Ich auf sich selbst, also seine Selbst-Identifikation, angesprochen.

Mit der besonderen Auffassung von Ich und Identität, wie sie wohl philosophisch ausgezeichnet relevant ist, werden wir vor allem bei HUME und KANT konfrontiert werden.

#### Der 'leere' Ich-Begriff

Die obigen Zitate der angeführten Autoren sollten zunächst nur skizzenhaft die 'egologische' Perspektive verdeutlichen, die allerdings nicht in einen 'monadischen' Ich-Begriff münden darf, der ein ontisch isoliertes, reflexiv-thematisch auf nur sich verwiesenes Ich darstellt.

Dieses Ich ist Einheit, d.h. als 'identisches Selbst' eint es in einer Synthese alle Inhalte des Bewußtseins. <sup>2</sup> Es hat die Fähigkeit sich - als Ich - bewußt zu werden und sich über den Wechsel der Zustände (und damit der Zeit) hinaus als 'ein und dasselbe' zu definieren und zu identifizieren.

Damit ist nicht gesagt, daß sich das Ich, solange es sich nicht reflexiv identifiziert, nicht auch als identisches Ich empfinden könnte. Aber dieses Sich-selbst-als-Ich-empfinden kann natürlich erst in der nachträglichen Selbstbeobachtung als identisches Ich e r i n n e r t werden.

---

1 B. Sternegger, Das Ich im Menschen, München 1962, S. 40

2 Vgl. den Kommentar zu Kant S. 84ff. in dieser Arbeit.

Der Akt des Erinnerns ist selbst schon ein Akt, den das Ich als Identität seiner selbst leistet.

Diese Beschreibung bzw. Umschreibung des Ich als einer sich selbst identifizierenden Einheit birgt einige methodische Schwierigkeiten: Erstens wird sie durch bestimmte Modellvorstellungen vom Ich möglicherweise entstellt oder zumindest verdrängt. Zweitens besteht die Gefahr, daß dieser 'leere' Ich-Begriff, der zu begrifflicher 'Inzucht' mit dem Ich führen kann <sup>1</sup>, zu voreilig und endgültig vom sozialen Umfeld isoliert wird, in dem personale Konstituierung, Strukturierung der Persönlichkeit, Findung einer individuellen Identität in Relation zur Identität der anderen Individuen erst möglich ist.

#### Das Ich in der Modellvorstellung

Zur Problematik der Modellvorstellungen schreibt M. SCHELER:

"Die beiden gebräuchlichsten 'Bilder', sich das Ich entweder wie einen über einer strömenden Bewegung erhabenen dauernden Punkt zu denken, der - wie ein Mensch auf einem Turme in einen unten vorüberfließenden Strom - blickt und jene Strömung wahrnimmt, oder es mit dem 'Zusammenhang' jener Strömung gleichzusetzen, sind daher gleichmäßig irreführender Analogien gegenüber dem Tatbestand; die Schief-

---

1 Vgl. als Beispiel dafür: U. Rohr-Dietschi, Zur Genese des Selbstbewußtseins, Berlin 1974. Bei aller Würdigung dieser Arbeit, ist - bedingt durch die unkritische Haltung Husserls Egologie gegenüber - die Gefahr einerseits einer zu großen Vergegenständlichung des Ich, andererseits einer Verflüchtigung der immer zugrundeliegenden Identität des Ich partiell gegeben.  
Vgl. insbesondere die diesbezügliche Kritik von J. Seifert an Husserl, in: J. Seifert, Erkenntnis objektiver Wahrheit Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis, Salzburg 1976, S. 233-257

heit des zweiten Bildes ist nur die Reaktion gegen die Schiefheit des ersten." <sup>1</sup>

Die von SCHELER zitierten "gebräuchlichsten Bilder" treffen nur einen Teil der Möglichkeiten, Ich-Modelle vorzustellen. Richtig ist, daß das Bild des Punktes ein wesentliches ist, aber nicht nur eines Punktes, der über einer strömenden Bewegung erhaben ist, sondern z.B. auch eines Punktes, auf den - wie auf ein Zentrum - alle peripheren Prozesse bezogen sind. Das Bild vom Ich ist in jedem Falle irreführend, weil es eine Verräumlichung des Ich bedeutet, das weder durch Restriktion zu einem Punkt noch durch Ausbreitung etwa zu einer Ebene treffbar ist.

Darum ist z.B. auch das Bild HUMES vom Ich als einer Bühne irreführend, weil das Ich nun mal kein räumlicher "Platz" ist. <sup>2</sup>

Auch das Bild vom bloßen Zusammenhang der Strömung ist, wie SCHELER ja andeutet, irreführend, weil der pure Zusammenhang von Prozessen noch kein Ich konstituiert. Der Zusammenhang der psychischen Inhalte bzw. Prozesse im Ich ist eben durch raumartige Modelle überhaupt nicht zu erfassen. Zur Einteilung des Ich (aber auch der Person) und den entsprechenden Modellvorstellungen der leib-seelischen Korrelation ist daher allgemein zu sagen:

Prinzipiell ist die Zerlegung des Ganzen in seine Inhalte wegen ihrer integrativen Verbundenheit faktisch schwer

---

1 M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Ges. Werke Bd. II, Bern 1954, S. 432. Scheler wendet sich hier gegen die 'Gegenüberstellung' von Ich und psychischen Erlebnissen, grenzt aber an anderer Stelle das Ich von den Akten der Person ab.

Als weiteres Beispiel eines unzulänglichen Ich-Bildes: B. Sternegger, Das Ich im Menschen. Der Verfasser denkt sich das Ich als Achse und Punkt zugleich.

2 Vgl. zu Hume S. 78ff. in dieser Arbeit.

zu vollziehen. Scheinbar eingängige, der Anschauung entgegenkommende Vorstellungen über die Person bzw. das Ich müssen sich jederzeit selbst relativieren: Sie setzen nur Akzente, treffen aber nicht die eigentliche Entität. Sie könnten leicht zum entstellenden 'Prokrustesbett' werden.

Jedes Modell faßt also nur einen bestimmten Aspekt, und diesen nur inadäquat. Insbesondere ist jede Verräumlichung des Ich in der Vorstellung schon dessen Verfälschung. Z.B. trifft das Modell des Ich als Punkt die Zentralfunktion, die es als Vereinigungsmitte aller seiner Modi hat, aber seine Verräumlichung zum Punkt ist eine hilflose Übersetzung ins Geometrische. Das Ich besitzt eine 'unräumliche Ubiquität' (A. NEUHÄUSLER), d.h. : die Identität des Ich besteht in diesem 'Ich-bin-in-allem', Ich-bin-dies-alles. Dieses Faktum muß man empfinden, man muß es als Befund seiner selbst realisieren, eine räumliche Vorstellung ist ausgeschlossen.

Fazit: Modellvorstellungen vom Ich sind kein Einwand gegen die Faktizität der Ich-Identität. Jedoch ist die faktische Ich-Identität ein grundsätzlicher Einwand gegen alle Modellvorstellungen, die für diese unzulänglich und unzuständig sind.

Ist die philosophische Abstraktion des Ich-Begriffs gerechtfertigt?

Dadurch, daß das Ich ist, ist Erleben und Handeln, als s e i n Erleben und Handeln, erst möglich. Als solches ist das reine Ego das Zentrum, der 'Sammel-Pol' alles bewußten Lebens, aller Kogitationen und Affekte, einschließlich aller intentionaler Bezogenheiten und Handlungen.<sup>1</sup>

Es wird jedoch leicht übersehen, daß die Abstraktion des Ich

---

1 Vgl. A. Schütz, Gesammelte Aufsätze Bd. III, Den Haag 1971, S. 54f. und sein Referat über Husserl.

von seinen Inhalten, vor allem von seinen umweltbezogenen, das Psychische - in seiner wesenhaften Dynamik - von seinen relationalen Bedingungen und Bedingtheiten löst, wenn nicht gar isoliert.

Dieses 'Ich' darf methodisch, nicht faktisch von seinen Inhalten und der sie bedingenden Umwelt gelöst werden: nie existiert es als 'Ich-an-sich', als 'Leer-Ich', so wenig wie die Inhalte, Empfindungen usw. als 'Empfindungen an sich' existieren. Das Ich ist weder ein 'Null an Empfindung' noch eine 'Summe von Empfindungen', sondern 'empfindendes Ich', und die Empfindungen sind Empfindungen des Ich.

Das Bild von einem 'Gefäß' (als solchen) und dessen Inhalt (der es erst füllen muß) ist erst recht inadäquat. Analog ist auch das klassische Bild LOCKEs von der 'tabula rasa' irreführend, weil es ja die Tafel von den sie beschreibenden Wörtern trennt und damit die Einheit des Empfindenden und seiner Empfindungen verkennt.

Dazu kommt, daß dieses empfindende und reagierende Ich in seinen Empfindungen und Reaktionen grundsätzlich umwelt-provoziert, umwelt-konstituiert ist, und nur so zum 'erfüllten Ich' wird - bzw. als 'Leer-Ich' gar nie existiert.

Die philosophische Abstraktion ist also gerechtfertigt, solange sie die Fähigkeiten des Ich als reine Potenzen anerkennt, die nur im sozialen Kontext aktualisiert werden können. Sie müssen zu Leistungen des Ich werden, die permanent zu erbringen sind - und gerade ihre spezifische Eigenart ist Ausdruck der Person. Zur Person <sup>1</sup> kann das Ich zwar nur

---

1 Person hier durchaus im Sinne M. Schelers gemeint. M. Scheler ist es zu danken, daß er die Person nicht von den Akten löst, daß er sie als aktivvollziehendes Wesen versteht und insofern ihre konstitutive innere Dynamik ins Spiel bringt: "Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens, die an sich allen wesenhaften Aktdifferenzen (insbesondere auch der Differenz äußerer und innerer Wahrnehmung, äußerem und innerem Wollen, äußerem und innerem Fühlen und Lieben, Massen usw.) vorhergeht. Das Sein der Person

werden, wenn es die Fähigkeit hat, sich seiner als handelndes und denkendes Sein bewußt zu werden, d.h. sich als ein bewußtes und Bewußtsein-habendes Ich zu identifizieren und sich in der Zeit als ein konstantes, zeit-souveränes, den

---

'fundiert' alle wesenhaft verschiedenen Akte." (Formalismus, S. 393f.)

Sicher wird in diesem Zitat schon die Dialektik der Argumentation sichtbar: Das Sein der Person ist fundierende Bedingung für die Konkretion der Akte; zum anderen scheint die Person die Gesamtheit von Aktvollzügen zu sein. Denn es wird von der 'Seinseinheit' der Akte gesprochen. M. Scheler ist sich jedoch der Dialektik dieses Verhältnisses durchaus bewußt und versucht sie aufzulösen:

"Aber die Folgerung: also müsse die Person nur der 'Zusammenhang' (sei es auch nur der intentionale Sinnzusammenhang) ihrer Akte sein, ist eine ganz unschlüssige. Gewiß ist die Person und erlebt sie sich auch nur als a k t v o l l z i e h e n d e s Wesen, und ist in keinem Sinne 'hinter diesen' oder 'über diesen' oder etwas, das wie ein ruhender Punkt 'über' dem Vollzug und Ablauf ihrer Akte stünde. Dies alles sind nur Bilder aus einer räumlich-zeitlichen Sphäre, die selbstverständlich für das Verhältnis von Person und Akt nicht besteht - aber immer wieder zu der Substantialisierung der Person geführt haben. Vielmehr steckt in jedem voll konkreten Akt die ganze Person und 'variiert' in und durch jeden Akt auch die ganze Person - ohne daß ihr Sein doch in irgendeinem Akte aufginge, oder sich wie ein Ding in der Zeit 'veränderte'." (ebd. S. 395f.)

Vielleicht tritt gerade in dem letzten Satz des Zitats deutlich hervor, daß durch die dialektische Akt-Person Beziehung die Person nicht aufzulösen ist, d.h. 'das Sein der Person' ist doch - wenn auch mit anderer Verbalisierung - als jene Substanz impliziert, die M. Scheler gerade verneinen möchte. Es fällt die Selbstverständlichkeit auf, mit der die Annahme einer Substanz abgelehnt wird. (Vgl. Wesen und Formen der Sympathie, Bonn 1926, S. 180; Formalismus, S. 304)

Man braucht nämlich nur die Bedingung, die von Kant stammt, wegzulassen, daß Substanz ein räumlich-zeitlich Seiendes sei - also jene Annahme, die M. Scheler als falsches Bild bezeichnet - um einen Begriff von Substanz beizubehalten, der bedeutet: das sich in allen Akten durchhaltende selbige Seiende. Was könnte M. Scheler anderes meinen, wenn er sagt, daß in jedem konkreten Akt die ganze Person stecke und daß sie in und durch jeden Akt variere, ohne daß ihr Sein in irgendeinem Akte aufginge oder sich wie ein Ding in der Zeit veränderte. Genau das ist der Sinn des Begriffs Substanz, als des sich im Wechsel aller Prozesse und Zustände durchhaltenden, als des identischen Seins, das in den Verschiedenheiten dieser Prozesse und

ganzen (Lebens)Prozeß perzipierendes Ich zu identifizieren. Nur als ein solches kann es auch die Basis sein für eine erfolgreiche Sozialisation, weil ja diese das 'Durchhalten' der sozialen Erfahrungen voraussetzt.

Andererseits aber ist es erst die Sozialisation, bzw. die

---

Zustände bleibt. M. Scheler verneint also den Substanzbegriff, im Gefolge der eingeeengten Auffassung von Substanz, als eines raum-zeitlich eingeschränkten Seienden, wie sie Kant artikuliert.

M. Scheler jedoch ist es zu danken, daß er die Person als das identische Seiende ihrer Akte nicht von den Akten löst, daß er sie als aktvollziehendes Wesen versteht und insofern ihre gleichsam innere Dynamik hervorhebt.

Auch N. Hartmann sieht die Problematik in ähnlicher Weise wie eben umrissen: Wenn geistige Akte nur "im Vollzuge sind", so muß doch unter 'Vollzug' mehr verstanden werden, als nur ein neutrales Geschehen oder ein Prozeß. Wäre dem so, dann wären geistiger Prozeß und Naturprozeß nicht voneinander zu scheiden. Da es sich aber um ein aktives 'Vollziehen' handelt, so muß hinter dem Vollzug der Vollzieher stehen, "was ja auch auf das geistige Wesen als identisches in der Mannigfaltigkeit seiner Intentionen sehr genau paßt." (N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, Berlin 1933, S. 49)

D.h. aber daß der 'Vollzieher' selber wieder Geist sein muß. Und ist Geist zuvor dadurch bestimmt worden, daß er 'nur im Vollzuge ist', so müßte hinter dem Vollzieher der Akte wieder ein Vollzieher stehen usw. . N. Hartmann sieht den Ausweg durch eine andere Definition des Person-Begriffs: "Es geht nicht an, den Vollzieher der Akte selbst unter das Schema des Aktes zu subsumieren. Man wird umgekehrt das Wesen der Person als etwas Primäres, nicht durch Vollzug Charakterisierbares zu verstehen haben. Denn was Personalität ist, läßt sich deskriptiv an Phänomenen - zumal den ethischen - erfassen." (ebd. S. 50)

Bei M. Scheler finden wir nur eine Art Vordenken des dynamischen Person-Begriffs - wenn auch unter Implikation gewisser Inkonsequenzen. Sicher ist es kein Zufall, daß M. Scheler als Philosoph, der den dynamischen Person-Begriff intendiert, auch weitgehend soziologisch orientiert, ja zu einem der philosophischen Wegbereiter der Soziologie gehört. M. Schelers 'Verflüchtigung' der Person im reinen Akt-Vollzug führt im übrigen zu einer Isolation des aktvollziehenden Geistes von der psycho-physischen Basis seiner Aktionen. M. Scheler vollzieht hier schon eine begriffliche Trennung, eine Differenzierung, die grob als Dualismus zwischen Personalität und Lebendigkeit bezeichnet werden kann. (Vgl. hierzu: R.J. Haskamp, Spekulativer und phänomenologischer Personalismus, Freiburg 1966, S. 181f.)

Gesamtheit der zu ihr führenden Erfahrungen und Handlungen, die dieses Ich als Erlebnis- und Handlungspotenz erst zu einer konkreten Realität machen, die es aktualisieren, in dem es sich in den umweltbezogenen Akten 'erfüllt'.

Man könnte sagen: nur so wird Person als 'Möglichkeit zur Persönlichkeit' Persönlichkeit als Wirklichkeit. Mit anderen Worten: Die gleichsam 'interne' Identität des Ich - wie sie sich in der Selbstidentifizierung durch das Bewußtsein zeigt - muß auch externe Identität werden: Identität unter anderen Identitäten. D.h. Identität einerseits als philosophisch personal-intendierter Begriff und Identität andererseits als soziologischer - den Menschen als 'Sozialfaktor' meinender Begriff.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> die wohl plausibelste Darstellung von soziologisch (bzw. sozialpsychologisch) aufzufassender Identität kommt u.E. Goffman/Habermas zu: Diese 'balancierende' Identität des Individuums kommt zustande und hält sich durch als Balance-akt zwischen der 'persönlichen' und der 'sozialen' Identität, mit dem Ziel beide zu integrieren. Dabei sind persönliche und soziale Identität als Extreme gesetzt, durch deren dynamische Synthese die 'optimale' Identität sich konstituiert. Nur dem Individuum wird Ich-Identität zuerkannt, das unter Ausnutzung der Identitätsnormen der anderen und im Medium gemeinsamer Symbolsysteme an seiner besonderen Individualität festhalten kann. Die Extreme selbst - als pathologische Grenzfälle - haben die Nicht-Identität des Individuums zur Folge, es fehlt ihm entweder der soziale Identitätsfaktor oder der persönliche. Bei Goffman/Habermas ist Identität zwar als permanent zu leistende empirische Ausprägung der Person - via Kommunikation und Interaktion - verstanden, sie ist aber andererseits wiederum Bedingung für die Aufrechterhaltung von beiden. Somit kann eine Person nur als Einheit fungieren, kann sich als durchhaltbare Einheit nur begreifen, wenn sie in der Lage ist, Ego- und Alterfunktion in wechselnden Interaktionen zusammen wahrzunehmen und beides mit ihrer Identität vereinbar ist. Zur Lösung dieses dialektischen Verhältnisses möge eben der von uns angeführte (philosophische) Begriff der Ich-Identität dienen, der folgende konstitutiven Merkmale hat: Bewußtsein überhaupt, Erinnerungsfähigkeit (Bewußtsein in der Zeit), Bewußtheit (Selbstidentifikation), daraus folgend: Konsistenz in der Eigendynamik, Einheit (Selbigkeit) im Wechsel der Zustände. Damit ist die 'egologische' Identität die Grundbedingung für die Entstehung und Aufrechterhaltung der sozialen Identität, die aber auch Identität mit Bewußt-

## DIE FRAGE NACH DEM ICH-BEGRIFF BEI FEIGL

FEIGL beruft sich in seinen Aussagen über das Ich direkt auf HUME und die späteren Empiristen:

"Mit Hume und den späteren Empiristen in der Humeschen Tradition dürfen wir zugeben, daß es kein deutliches Element, Datum oder Eindruck gibt, welches eigentlich als das Selbst betrachtet werden könnte. Aber es ist schwer zu leugnen, daß in den direkt gegebenen Daten und in deren Folge durch die ganze erfahrene Zeit hindurch, ein bestimmtes Merkmal an Zentralisation, Koordination, Organisation oder Integration ist - der Leser mag wählen, welcher Terminus ihm als der passendste erscheint."

"We may admit, following Hume and the later empiricists in the Humean tradition, that there is no distinct element, datum, or impression that could properly be regarded as the self. But it is hard to deny that in the directly given data and in their succession throughout experienced time, there is a certain feature of centralization, coordination, organization, or integration - the reader may choose whichever term seems most suitable."<sup>1</sup>

Und FEIGL weiter:

"Welche Rolle das Selbst (in Freudschen Begriffen vielleicht das Totale Über-Ich, Ich und Es-Struktur) auch immer in der Determination menschlichen Verhaltens spielen mag, so mag es

---

sein von Identität ist. Jedoch bedarf diese 'vorgängige' Identität des Anstoßes, der Anregung und kommt nur in der Abhebung des ego von alter in Aktualisierung. Man kann kurz sagen: das ego kommt zu sich dank des alter, aber nicht nur durch das alter. Vgl.: J. Habermas, Kultur und Kritik, Frankfurt 1973, S.124-132; ders.: Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? in: Habermas/Henrich, Zwei Reden, Frankfurt 1974; wohl schon als ein 'klassisches' Werk ist L. Krappmanns Buch "Soziologische Dimensionen der Identität", Stuttgart 1969, anzusehen.

1 H. Feigl, Mental-Physical, S. 460

dennoch durchaus durch eine mehr oder weniger stabile Struktur von Dispositionen erklärt sein, die von einer gewissen konstitutionell vererbten, durch Reifung und Umgebung veränderten und fortgesetzt modulierten Struktur des Organismus (besonders des Nerven- und Drüsensystems) herrührt."

"Whatever role the self (in Freudian terms perhaps the total super-ego, ego, and id-structure) may play in the determination of human conduct, it may yet very well be explained by a more or less stable structure of dispositions due to some constitutionally inherited, maturationally and environmentally modified, and continually modulated structure of the organism (especially the nervous and endocrine system).<sup>1</sup>

*Diese vermeintliche Beschreibung des Ich übersieht - analog wie HUME<sup>2</sup> -, daß Zusammengehörigkeit, Koordination, Organisation, Integration von Daten keinesfalls die Faktizität des Ich, nämlich das Erlebnis des Ich als einer Einheit trifft. Eine noch so wohl organisierte Vielheit von Daten, seien es also Gehirnzellenprozesse oder auch sogar schon Empfindungen, bringt nicht die erlebbare Einheit des Ich zustande. Diese wird bei einer gleichsam m o - s a i k a r t i g e n Beschreibung des Ich schlicht übersehen.<sup>3</sup>*

---

1 ebd., S. 386

2 Vgl. das Kapitel über den Ich-Begriff bei Hume, S. 78ff.

3 H. Feigl's 'mosaikhafte' und z.T. widersprüchliche Darstellung des Ich in 'Mental-Physical' z.B. auf S. 460: "Similar considerations would seem to apply to the perennial puzzles concerned with the problems of the nature of the 'self', i.e., the unity of the ego, or the unity of consciousness. Here, as in the other puzzles just discussed, the phenomenological descriptions may be correlated with the neurophysiological explanations. Phenomenally there may or may not be a 'central core', the 'I', in all my experiences. But it is hard to deny that in the directly given data and in their succession throughout experienced time, there is a certain feature of centralization, coordination, organization, or integration - the reader may choose whichever term seems most suitable. This unitary organization seems to rest on the ever-present potentialities of recollecting a great many events or sequences of events of one's (sic!) past." Zum letzten Satz dieses Zitats sei gesagt: Zunächst ist

Der extravertierte Standpunkt der Beobachtung reicht nicht aus, um das zu beschreiben, was in einer tatsächlichen Introversion zu erleben ist, falls man nicht theoretisch voreingenommen ist.

Die Behauptung, daß das Selbst "sehr gut" durch eine mehr oder weniger stabile Struktur von Dispositionen erklärt sein könne, übergeht eben das Phänomen des Selbst.<sup>1</sup> Dieses ist kein strukturelles Phänomen, sondern ein sozusagen *i n t e r s t r u k t u r e l l e s*: Geordnete Vielheiten, Strukturen, Gestalten kann man nur als solche erkennen, wenn die Vielheit in der Einheit des Bewußtseins unterschieden werden kann. Zu jeder Wahrnehmung von Vielheit und zu jeder Beschreibung von Vielheit ist also die Einheit des Bewußtseins die Voraussetzung, die von Philosophen wie HUME oder FEIGL über der Vielheit nicht mehr bemerkt wird. Der beob-

---

es ein irreführender Ausdruck von einer 'unitary organization' zu sprechen. Dieser Begriff bedeutet nur die zusammengehörige Funktionsgesamtheit - also die Ganzheit aller Strukturelemente, welche die Funktionen und ihren Zusammenhang ermöglicht. Die erlebbare Einheit des Ich, die sich ständig als dieselbe im 'Ich denke', 'Ich fühle' usw. ausspricht, ist in diesem Zitat weder angesprochen noch in Betracht gezogen, sie soll ja gerade ausgeklammert werden. Andererseits verführt der Begriff 'unitary organization', der eigentlich soviel wie einheitsstiftende Organisation bedeutet, zu einer Art vager Substanzialisierung als ob hier etwas oder jemand Einheit stiften würde. Ein einheitsstiftendes Ich wird geleugnet, aber die Einheitsstiftung wird vorausgesetzt. Obwohl doch gemeint ist, daß die Einheit nur durch die Kombination der Strukturelemente zusammenkommt. Diese anthropomorphe Wortwahl, durch die das Ich sozusagen ersetzt wird, erleichtert es dem Leser, die Eliminierung des Ich - als des eigentlich stiftenden Faktors - zu akzeptieren. H. Feigl's 'unitary organization' ist aber auch das Zentrum alles Erlebens, aller Kognitionen und Affekte, einschließlich aller intentionaler Bezogenheiten und Handlungen in Gegenwart und Vergangenheit. Dies scheint Feigl zu meinen, wenn er vom Ruhen dieser Einheit auf den immer präsenten Potentialitäten spricht. Dieser Begriff ist aber auch im Sinne von strukturellen Potentialitäten gemeint, aus denen dann strukturelle Aktualitäten resultieren. Die Ebene der Mosaikschau, des Blicks auf bloße Strukturen, der aus einer Vielheit von Strukturelementen resultierenden Funktionalität, ist nicht verlassen worden.

1 Zum Begriffsunterschied von Ich und Selbst siehe S. 75

*achtende denkende Philosoph ignoriert sich dabei eigentlich selbst.*

*Eine Menge von Empfindungen - mögen sie veranlaßt sein wodurch auch immer - wird immer eine Menge von Empfindungen bleiben, wenn es nicht eine generelle Empfindung gibt, die sie im einzelnen unterscheiden und differenzieren kann.*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Auch M. Schlick erkennt nicht die Voraussetzung des Ich in der Synthese der Einheit bewußter Erfahrungen an. Zwar spricht er dem Ich einen "einheitlichen Zusammenhang" zu, will es aber nicht als "Person" verstanden wissen, die diese Daten der Erfahrung "beschaut und lenkt": "Der Bewußtseinsstrom ist ein schlechthin seiender Prozeß, das Ich ist sein einheitlicher Zusammenhang, nicht eine Person, die ihn beschaut und lenkt. Und das ausdrückliche Ichbewußtsein darf nicht aufgefaßt werden als ein den Ablauf der Bewußtseinsprozesse ständig begleitendes Moment, sondern ist nur ein Inhalt unter anderen, der zuweilen unter besonderen Umständen in ihm auftritt." (Allgemeine Erkenntnislehre, S. 148). Das Ich ist weder "Zusammenhang" noch ein Inhalt unter anderen, sondern es schafft den Zusammenhang (wenn man dieses Wort schon gebrauchen will) der Daten als 'seine', um sich reflexiv (dies scheint M. Schlick unter "besonderen Umständen" zu verstehen) dieses Aktes zu erinnern.

EXKURS: DIE INTENTIONALITÄT DES BEWUSSTSEINS UND DIE  
ZEITUMFASSENDHEIT DES ICH

Der von FEIGL an anderer Stelle bereits hervorgehobene Ansatz der 'relationalen Dauer des Erlebens' und der spezifischen Fähigkeit des Ich, das Vergangene präsent zu haben, informiert nicht hinreichend und dient als bloße Feststellung dieser Phänomene nicht einem Beitrag der Erklärung dieser Phänomene.

So geht es in dem folgenden Abschnitt nicht so sehr um die Bereitstellung möglichst umfassender Erklärungen, sondern um die Eröffnung themenrelevanter theoretischer Perspektiven im Hinblick auf das Leib-Seele-Problem, bzw. die Fähigkeit des Ich, eine Vielheit von Daten, und zwar nicht nur 'räumliche' sondern auch zeitliche, zu umfassen und zu integrieren.

Die zweifache Intentionalität des Bewußtseinsstromes.

Die Dynamik des Bewußtseinsstromes ist von einem doppelten Aspekt getragen: Bloßes Hinleben im Erlebnisstrom - Leben in der apperzeptiv-reflexiv erfaßten, raum-zeitlich differenzierten Welt.

Diese von BERGSON getroffene Unterscheidung findet sich bei HUSSERL unter dem Verweis auf die "doppelte Intentionalität des Bewußtseinsstromes":

"Wir haben im Bewußtseinsstrom eine doppelte Intentionalität. Entweder wir betrachten den Inhalt des Flusses mit seiner Flußform. Wir betrachten dann die Urerlebnisreihe, die eine Reihe intentionaler Erlebnisse ist, Bewußtsein von.. . Oder wir lenken den Blick auf die intentionalen Einheiten, auf das, was im Hinströmen des Flusses intentional als Einheitliches bewußt ist: dann steht für uns da eine Objektivität in der objektiven Zeit, das eigentliche Zeitfeld gegenüber dem Zeitfeld des Erlebnisstromes."<sup>1</sup>

---

1 E. Husserl, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Den Haag 1966, S. 116; u.E. zu Recht verwirft Dewey den Begriff 'Gedankenstrom' und spricht besser vom "Ablauf erlebter Dinge". Vgl. hierzu A. Schütz, GA Bd.I, S.195

Die erste Intentionalität kann als ein fortwährendes Fließen von Bewußtseinserlebnissen, als Erlebnisstrom gedacht werden. In diesem Ablauf gibt es kein Nebeneinander, kein Auseinander und keine Teilbarkeit von Erleben, sondern nur eine Kontinuität des Fließens.

Wird dieser reine Bewußtseinsstrom in einem dazutretenden Akt der "Reflexion" modifiziert, so sprechen wir von der 'zweiten Intentionalität'.

"Bei der zweiten Intentionalität verfolge ich nicht den Fluß der Felder, nicht den der Form, sondern richte mein Augenmerk auf das, was in jedem Feld und in jeder Phase, die das Feld als ein Linear-kontinuum hat, intendiert ist."<sup>1</sup>

Allerdings, wenn HUSSERL bei der 'zweiten Intentionalität' von Reflexion spricht und sie gleichsetzt mit dem Richten meines Augenmerks auf das, was in jedem Feld und in jeder Phase intendiert ist, dann scheint er dabei auch die Bewußtseinsstufe der Apperzeption einzuschließen, die streng genommen noch keine Reflexion sein muß. Ich kann vieles apperzipieren, d.h. mit höchster Aufmerksamkeit intendieren, ohne darüber zu reflektieren. Im Gegenteil, Reflexion kann die Aufmerksamkeits-Intention stören. Wir nehmen es aber als zugestanden an, daß HUSSERL hier Apperzeption und Reflexion vereint, da sich ja beide von der ersten Intentionalität, die nur ein diffuses Bewußtsein von .. erlaubt, in der Erleben nicht geteilt, sondern kontinuierlich fließend ist, deutlich abheben.<sup>2</sup>

Beide Intentionalitäten lassen sich schon an einer grundsätzlichen Differenzierung des Begriffs 'Bewußtsein' verdeutlichen. Prinzipiell können wir folgende Arten von Bewußtsein unterscheiden, zwischen denen es Übergänge gibt:

---

1 E. Husserl, a.a.O., S. 117

2 In der zweiten Intentionalität scheint Husserl die Differenzierung zwischen der Intention auf die Objekte des Erlebens und der Intention auf den Erlebenden selbst - also das Moment der Selbstreflexion - nicht genügend hervorgehoben zu haben.

- 1) Bewußtsein als Fähigkeit des Erlebens, bzw. als Zustand des Erlebens (zu diesem Erleben reicht schon schlichte 'Perzeption').
- 2) Bewußtsein als Aufmerksamkeit auf etwas.. (das 'apperzipiert' wird).
- 3) Bewußtsein als Bewußtheit: das ist die Reflexion auf die Gegenstände des Erlebens und die Reflexion des Individuums auf sich selbst.<sup>1</sup>

Somit stellen beide Intentionalitäten HUSSERLs (die eigentlich drei Intentionalitäten sind, von denen nur die letzten beiden echte (gezielte) Intentionalitäten sind) verschiedene Stufen des Bewußtseins dar. Die 'erste Intentionalität' ist das nicht apperzipierte und unreflektierte Erleben in bloßer Perzeption. Es ist die erste Leistung der Fähigkeit bzw. der primäre Zustand des Erlebens überhaupt. 'Zweite Intentionalität': Die 'schlichte' Perzeption kann aber in Apperzeption umschlagen, wenn die Enge des Bewußtseins ihre besondere Aufmerksamkeit einem bestimmten, beschränkten Inhalt zuwendet. Hierbei muß es sich noch nicht um Bewußtwerden der Apperzeption handeln, da in einem Zustand der Apperzeption eine reflexive Bewußtmachung des Objekts gerade die Aufmerksamkeit stören würde (z.B. schließt 'gespannte Aufmerksamkeit' reflexive Bewußtmachung prinzipiell aus). Der Akt der Apperzeption gehört nicht dem reinen Erlebnisstrom an, gehört also zur zweiten Intentionalität. Andererseits ist er eine Vorstufe der Reflexion. Apperzeption ist ohne Reflexion möglich, aber Reflexion nicht ohne Apperzeption.

Dieser eigentliche Akt der Reflexion nun ist das 'Sich-bewußt-sein' der Erlebnisse und ihrer Gegenstände: Es ist das Heraustreten des Subjekts aus seiner Erlebnisbefangenheit; die distanzierte Kenntnis um das Erlebte schafft die objektive Betrachtung und Beurteilung des nun zum Objekt gewordenen Erlebten: die Reflexion als objektivierende, analysierende Kontemplation.

---

1 Vgl. A. Neuhäusler, Grundbegriffe der philosophischen Sprache, München 1963, S. 37f.

Ist das Subjekt das Objekt seiner Betrachtungen, so sprechen wir von Introspektion. Dieser Vorgang kann die Stufe des Selbstbewußtseins einschließen.

Die Unterscheidung von erster und zweiter Intentionalität bei HUSSERL - die in etwa unserer vorangegangenen Unterscheidung des Perzeptionshorizonts und des Apperzeptionsbereichs entspricht - findet u.E. eine Analogie ebenfalls in BERGSONs Unterscheidung verschiedener Bewußtseinsebenen.<sup>1</sup>

### Der Begriff der relationalen Dauer

Unter *durée* versteht BERGSON den Bereich des Bewußtseins bzw. des Unbewußten, in dem alle qualitativen Veränderungen zu einer permanenten inneren Dynamik verschmelzen, in dem sich alle Empfindungen wechselseitig durchdringen, also eine besondere Distiktion der Bewußtseinsinhalte nicht stattfindet.

Freilich meint BERGSON nicht nur die Gesamtheit aller Perzeptionen, die sich mehr oder weniger unakzentuiert vereinen, sondern das "tiefere Ich", also den unbewußten Grund, in den gleichsam alle Eindrücke wie in einen See sich senken, d.h. sich so der Sukzession entziehen und der Überzeitlichkeit zugeordnet werden.

Wenn BERGSON von dem Spannungsgrad unseres Bewußtseins spricht, der durch unser Interesse am Leben bestimmt werde - wobei Handeln unser höchstes Interesse am Kontakt mit der Wirklichkeit darstellt - so scheint der zugehörige Begriff "*attention à la vie*" den Bereich der zweiten Intentionalität im Sinne HUSSERLs zu meinen.

---

1 H. Bergson, *Materie und Gedächtnis*, Frankfurt 1964

Vgl. auch die Ausführungen von A. Schütz über das Phänomen der inneren Dauer. Seine Gedanken basieren auch auf einer Interpretation der Gedanken von Husserl und Bergson zu einer Theorie von der 'Konstitution der sinnhaften Erlebnisse in der je eigenen Dauer' hin und damit zu einem Ansatz der 'Verstehenden Soziologie'. (Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Frankfurt 1974, S. 62ff.)

Es sei in diesem Zusammenhang auf L. KLAGES Darlegungen über "den Geist als Widersacher der Seele" verwiesen, der den allen Eindrücken hingegebenen Zustand der Seele - in dem also weder besondere, abrupt unterschiedene Apperzeptionen - geschweige denn Reflexion stattfindet, als den eigentlich zu bejahenden Erlebnis-zustand vermeint.<sup>1</sup>

Allerdings scheint seine Begriffstrennung von Seele und Geist schon von einer Willkür der Definitionen veranlaßt zu sein: Geist muß nicht unbedingt Reflexion und damit Zerstörung von Erlebnis-inhalten bedeuten.

Während bei erster und zweiter Intentionalität, bei *durée* und 'attention à la vie' bisher prinzipiell von einem räumlichen Selektionshorizont die Rede war, sei nun mehr auf den spezifischen Charakter jener Selektion aus dem Zeitkontinuum hingewiesen. Jeden Gegenstand, den wir durch Apperzeption aus dem räumlichen Umfeld gleichsam auf 'hier' fixieren - wobei das räumliche Umfeld dann mehr oder weniger unbewußt - im Sinne von nur perzipiert - funktioniert bzw. als randbewußt mit da ist<sup>2</sup>, ist eine Apperzeption, die einen Gegenstand meint, ja immer auch eine 'Jetzt-Setzung'. Das **J e t z t** ist also das Pendant zum **H i e r**, das 'Jetzt' ist das Ergebnis der Selektion aus dem Zeitkontinuum, das 'Hier' das Ergebnis der Selektion aus dem Raumkontinuum. Über den Zusammenhang von Jetzt-Setzung und Jetzt-Aufhebung schreibt A. NEUHÄUSLER:

"Wenn immer also ein Erlebnis ohne Zäsurierung durch jeweilige Jetzt-Akzente erlebt wird, wenn somit auch die Einteilung in Gewesenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges entfällt, ist unser Erleben 'zeitlos': es weiß ja nichts vom vorher, nachher, jetzt - es hat eine Ganzheit und damit die Einheit des Ganzen im Sinn."<sup>3</sup>

---

1 L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig 1929

2 Vgl. A. Gurwitsch, *Das Bewußtseinsfeld*, Berlin 1975, S. 337ff.: Randbewußtsein

3 A. Neuhäusler, *Zeit und Sein*, Meisenheim am Glan 1957, S. 74f.

Die Bewußtseinslage des passiven Empfangens (erste Intentionalität) wird durch das Bewußtsein selbst, sofern es fortgesetzt 'zu sich, kommt', es ohne Fluktuation und ohne Pulsation kaum auskommt, in jeweilige 'Jetzte' unterteilt. Kommen uns während einer äußeren Ereignisfolge viele 'Jetzte' zum Bewußtsein, so scheint uns diese äußere Ereignisfolge lang, kommen uns während ihrer weniger 'Jetzte' zum Bewußtsein, so scheint sie uns kurz.

Hiermit ist der relationale Charakter der Dauer - als eines Erlebens der Dauer - umrissen, der seine primäre phänomenologische Grundlage in der jeweiligen innerlichen Ereignisfolge (und damit der 'Jetzt'-Frequenz) hat und im Grunde von der (physikalischen) Zeitmessung unabhängig ist.<sup>1</sup>

Dagegen ist in der *durée* - als einer 'aufmerksamkeitslosen' Aufnahme des Erlebnisstromes - das Individuum ganz seinen Bewußtseinsvorgängen verhaftet, nur im Akt der Apperzeption, vollends in dem der Reflexion, tritt es aus seiner Erlebnisbefangenheit heraus. In der *durée* wird also keine Zeit im 'objektiven Sinn' - Zeit als Zeit - geschweige denn intersubjektiv-konstituierte Zeit erfahren.

Jenes reine Erleben und Empfinden zeichnet sich gerade durch 'zeit-enthobenen' Charakter aus, obgleich es einer objektiven, raum-zeitlichen Welt entstammt.

Somit zeichnet sich Erleben durch permanente raum-zeitliche Fluktuation aus, es ist ein - aus der Komplexität aller Möglichkeiten des

- 
- 1 Vgl. zum subjektiven Zeitempfinden in 'Ausnahmesituationen': Ch. Zwingmann, Katastrophenreaktionen, Frankfurt 1971; Das Zeitproblem im 20. Jahrhundert (ed. R.W. Meyer) Bern 1964, insbesondere die Aufsätze: W. Keller, Die Zeit des Bewußtseins, S. 44-69; W.A. Stoll, Das Zeiterleben in der Psychiatrie, S. 161-179

Eccles schreibt über das Zeitempfinden in Gefahrensituationen: "Wenn akute Notlagen eintreten, scheint die Zeit nur langsam vorbeizugehen. Dies geschieht, wenn der sich seiner selbst bewußte Geist aus jenen Modulen abliest, in denen Daten zur akuten Situation verarbeitet werden. Der sich seiner selbst bewußte Geist besitzt nun offenbar die Fähigkeit, das Zeiterlebnis zu verlangsamen, so daß ihm scheinbar mehr Zeit zur Verfügung steht, um in diesem Gefahrenmoment Entscheidungen zu treffen." Eccles, Gehirn und Geist, S. 152 und 'The Human Mystery', The Gifford Lectures University of Edinburgh, 1979, S. 225f.

Erlebens - selektierend-ausgegrenztes Erleben, das sich - der raum-zeitlichen Welt entstammend - in die *durée* einfügt, im Akt der zweiten Intentionalität in die Bewußtseinsebene der raum-zeitlichen Welt gehoben wird, um synchron mit dem intersubjektiv-konstituierten Zeitkontinuum zu laufen.

Da in der Regel die Zäsurierung bzw. Selektierung innerhalb des Zeithorizonts durch uns besonders interessierende Gegenstände initiiert wird, ist das Erleben von 'Jetzt', und damit unser gesamtes Zeiterlebnis mit allen seinen zeitlichen Einordnungsmöglichkeiten, von den uns mehr oder weniger interessierenden Gegenständen abhängig. Beweis dafür ist, daß wir uns an bestimmte Zeitstellen 'an sich' kaum erinnern können. Wenn aber diese Zeitstelle mit einem bestimmten uns betreffenden Inhalt assoziiert wird, dann und nur dann können wir sie uns merken.

### Der Begriff der Präsenzzeit

Ein besonders bemerkenswertes Phänomen innerhalb unseres 'Jetzt-Erlebens', also innerhalb unserer zeitlichen Selektion, liegt noch in der vor allem von STERN analysierten 'Präsenzzeit'.

Wir setzen sein Daktylus-Beispiel als bekannt voraus, von dem STERN ableitet, daß es Wahrnehmungen gibt, "die ohne ihre Einheitlichkeit und Anschaulichkeit zu verlieren - eine gewisse Zeitspanne ausfüllen und den zeitlichen Inhalt dieser Spanne zum Gegenstand haben können."

"Diese Zeitspanne, innerhalb deren direkte Zeitwahrnehmung möglich ist," bezeichnet STERN als 'Präsenzzeit'.<sup>1</sup>

Sie ist also die Zeit, im objektiven Sinne, in der wir bestimmte Sukzessionen, die wir wahrnehmen, in einem erleben, d.h. also so, als ob sie uns als ein einziges 'Jetzt' beeindrucken würden.

---

1 W. Stern, Psychische Präsenzzeit, Zeitschrift für Psychologie Bd. XIII, 1897, S. 211f.

In der Sukzession erleben wir, wie eine Erscheinung B der Erscheinung A folgt, d.h. die Urimpression A wird durch eine neue Urimpression B verdrängt. Erlebnis A gleitet aus dem Modus des 'Jetzt' in den des 'Nicht-mehr-jetzt'. Wir können aber nicht sagen: A ist nicht mehr, sonst ginge uns die Folge A-B verloren, sondern A ist nicht mehr jetzt, d.h. ist nicht mehr aktuell, und ist damit im Modus der Retentionalität. Diese Tatsache, daß das frühere Glied einer Sukzession z u s a m m e n mit dem späteren Glied und nicht nur vor ihm da ist, sehen wir auch an anderen Beispielen: Kein gesprochener Satz wird verstanden, wenn nicht die schon gesprochenen (und damit vergangenen) Wörter noch "präsent" sind.

Noch deutlicher wird diese 'Zeitungfassendheit' unseres Bewußtseins bei Melodien bzw. reinen rhythmischen Gestalten: Hier muß die Zeitgestalt in ihrer zeitlichen, d.h. sukzessiven Form präsent sein, also nicht als 'simultaner' Gedächtnisinhalt, sonst könnte sie nicht erfaßt werden.

Wir können Sukzession also nur erleben, wenn ein Umgreifendes den Bezug der einzelnen Glieder stiftet. Das Ich ist diese Instanz, die eine Sukzession von Gliedern zu einem einzigen 'Jetzt' synthetisiert. Das umgreifende Ich erweist sich dabei selbst als die Identität, innerhalb derer sich nicht-identische Daten folgen.

HUME, der das Ich als "Bündel von Empfindungen" auffaßt, leugnet die Synthese aller Daten im Ich. Wäre dies so, dann gäbe es gar keine Erlebnisse unter diesen Voraussetzungen, "denn wenn in einer Oper die Hörempfindungen, die Gesichtswahrnehmungen, die Retention des Gehörten, die Aufmerksamkeit, das künstlerische Verständnis des Handlungsablaufs etc. nicht alles Erlebnisse des einen und identischen Subjekts wären, dann gäbe es überhaupt kein Erlebnis." <sup>1</sup>

---

1 So J. Seifert in: Leib und Seele, S. 193  
A. Neuhäusler hat in seinen 'Fragmenten' diese Zeitumgreifendheit des Ich so beschrieben: "Die Seele umgreift das Sukzessive, die Materie nur das Simultane. Die Schallplatte hat ihre Gravierungen alle gleichzeitig zur Verfügung. Daß die Nadel sie nach-

Bewußtes und unbewußtes Erleben konstituiert sich durch fluktuieren-  
des Verknüpfen von in zeitlichen Sukzessionen ablaufenden Sinnes-  
daten, indem das je aktuell Erlebte mit dem schon Vergangenen  
(aber doch unbewußt präsent gehaltenen) assoziiert wird. Dieser  
Vorgang vollzieht sich unbewußt, die Retention ist also eine Leistung  
unseres Unbewußten. Allerdings kann sie auf reflektivem Weg als  
existent erkannt werden. Die Wahrnehmung einer Sukzession setzt  
Sukzession der Wahrnehmung voraus, d.h. aber nicht, daß wir alle  
Daten nur nacheinander aktualisieren, sonst würden die einzeln  
losgelösten Glieder isolierte Glieder einer Sukzession bleiben, von  
denen wir nichts wissen. Vielmehr erleben wir die Glieder mitein-  
ander und können so auf ein die Sukzession umfassendes Bewußt-  
sein schließen, auf die Fähigkeit unseres Bewußtseins, alle Daten  
in eins zu fassen und so von der Zeitumgreifendheit unseres Ich  
sprechen.

Wer behauptet, wir könnten das Früher eigentlich nur als jetzige  
Erinnerung an das Früher haben, weil eben alles Erleben ein jetzi-  
ges Erleben sein müsse - der huldigt dem "Dogma von der Momentanei-  
tät eines Bewußtseinsganzen", wie es STERN nennt. Er schreibt:

"Das 4 aufeinander folgende Schälle sich als eine bestimmte Melodie  
darbieten, ist nur dadurch möglich, daß die 4 psychischen Vor-  
gänge sich ohne weiteres, ungeachtet ihrer Verschiedenzeitigkeit,  
zu einem Gesamtgebilde vereinigen. Die 4 Glieder sind zwar im  
Bewußtsein nebeneinander, aber doch innerhalb eines und desselben  
Auffassungsaktes, innerhalb einer Präsenzzeit. Wir hören die 4 Töne  
nicht auf einmal, haben auch nicht während des 4. dadurch, daß  
noch 1, 2 und 3 andauern, die ganze Gruppe im Bewußtsein, son-  
dern die 4 bilden eben eine sukzessive Einheit, mit einer gemein-  
schaftlichen Wirkung, der Auffassungsform. Wir sind also imstande,

---

einander abgreift, ändert nichts daran. Daß aber die Seele,  
die das Nacheinander der Töne auffaßt, es auch umfaßt, daß  
sie ihre sukzessive Ordnung in ihr nicht aufgeben müssen,  
das beweist ihre zeitliche Kapazität, die die Materie nicht  
hat." A. Neuhäusler, Fragmente keines Vorsokratikers, S. 32.  
Vgl. dazu das von de Vries gewählte 'optische' Beispiel der  
Betrachtung einer Fotografie, in: Materie und Geist, Salzburg  
1970, S. 93

die Übereinstimmung oder die Differenz zweier aufeinander folgender ebenso direkt wahrzunehmen wie die Übereinstimmung oder Differenz zweier benachbarter farbiger Flächen; auch hier bedarf es nicht der künstlichen Annahme, die Vergleichung komme nur dadurch zustande, daß neben dem 2. Tone das Erinnerungsbild des 1. bestehe; vielmehr wird der ganze, innerhalb der Präsenzzeit sich abrollende Bewußtseinsinhalt gleichmäßig zur Grundlage der resultierenden Gleichheits- oder Verschiedenheitsauffassung."<sup>1</sup>

Unserer Ich-Identität muß also die Fähigkeit einer 'zeit-aufheben-den' Instanz in dem Sinne zugeschrieben werden, als es Erlebtes seiner Zeitlichkeit beraubt - nämlich es, trotz Beibehaltung der Topologie des Nacheinander, in einer sukzessionsumgreifenden Präsenz 'dabehält' - dieses 'Dabehalten' drückt der Begriff der Retention wörtlich aus.<sup>2</sup>

Der Exkurs über die Intentionalität des Bewußtseins und die Zeitumfassendheit des Ich sollte eine weitere Demonstration der Souveränität des Ich über die Menge seiner Bewußtseinsinhalte sein. Das auf sich selbst und auf seine wechselnden Inhalte jeweils aufmerksame bzw. reflektierende Ich erweist gerade darin in vielfacher Weise seine Einheit, die die Synthese der Vielheit allein leisten kann. Diese Umfassendheit der Einheit des Ich über die Vielheit seiner Erlebnisdaten tritt in besonders eindrucksvoller Weise im Phänomen der Retention hervor, das sogar eine Zeitumfassendheit des Ich, allerdings unter Einschluß des Unbewußten, als unabweislich erscheinen läßt.

---

1 W. Stern, Psychische Präsenzzeit, S. 325ff.

2 Jene spezifische Fähigkeit unserer Ich-Identität, das je 'Vergangene' präsent zu haben, ist - wenn auch unter besonderen Aspekten - Gegenstand der Theorie von Freud über die 'zeitlosen' Erlebnisgestalten des Es: "Im Es findet sich nichts, was der Zeitvorstellung entspricht, keine Anerkennung eines zeitlichen Ablaufs und, was höchst merkwürdig ist, keine Veränderung des seelischen Vorgangs durch den Zeitablauf." Freud in "Neue Folge von Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse", zitiert aus: W.J. Revers, Das Zeitproblem in Freuds Psychoanalyse, in Zeitschrift für klinische Psychologie u. Psychotherapie, 3/23 1975, S. 215f.

Gerade in der Erfahrung der Umfassendheit und der Synthese der Menge seiner Daten, sowohl der 'räumlichen' - also seiner simultanen Inhalt - als auch der zeitlichen, ist die Selbsterfahrung des Ich als Einheit, als Identität. Das Ich ist die Identität, die die nicht-identischen Inhalte seines Erlebens eint.

Das Ich (ob man es Ich oder *S e l b s t* im Sinne JUNGs nennt, ist hier nicht problematisch verbindlich) ist die einzige tatsächliche *e m p i r i s c h e* Identität: die Identität, die sich in der Selbsterfahrung selbst verifiziert.

Man kann allerdings keinem erklären, was es ist, wenn er nicht selbst darauf aufmerksam wird: nämlich auf sich selbst - als Ich - als die Mitte seiner Empfindungen und Reaktionen - als Einheit, in der die Vielheit aller seiner Zustände und Prozesse vereinigt ist. Identität oder Nicht-Identität ist eine Frage, die im Grunde nur aus der Selbsterfahrung heraus hinreichend beantwortet werden kann, da sie ja durch meine Person, durch mein Dasein, meinem *I c h* erst zur eigentlichen Problematik wird. Die Leib-Seele-Korrelation wird nur 'mir' zum Problem und dieses Problem wird nicht durch die Untersuchungsmethoden der Naturwissenschaften (hier der Neuro-Physiologie) zu lösen sein, da es im Bewußtsein gegeben ist und also durch eine *E l i m i n i e r u n g* des Bewußtseins sicher nicht gelöst werden kann.<sup>1</sup>

Von der Erfahrung der Identität des Ich auf eine nicht erfahrbare obskure Identität zu schließen, von der 'das sich selbst erlebende

---

1 Diese Eliminierung des Bewußtseins sieht auch D.v.Hildebrand bei einigen "Totengräbern der Philosophie": "Daß diese sogenannten Philosophen aus der Philosophie einen intellektuellen Paria machen, erklärt sich weitgehend daraus, daß sie das für das wahre Philosophieren unentbehrliche geistige Organ nicht aktualisieren und durch eine bloße stumpfe Beobachtung ersetzen." (Was ist Philosophie? S. 12). Einen Ausweg aus dieser 'Sackgasse' philosophischen Denkens und Durchdringens von Sachverhalten sieht D.v.Hildebrand in einer Besinnung auf die "intuitive Erkenntnis" oder "Intuition", als einer Wahrnehmung im weitesten Sinn des Wortes (dieser Begriff ist wohl dem Terminus der "Wesenseinsicht" nach J.Seifert gleichzusetzen). D.v.Hildebrand schreibt: "Intuition bedeutet also

Ich' nur eine Erscheinungsweise bzw. Beschreibungsweise wäre, heißt eigentlich der Erfahrung mit einer Theorie davonlaufen. Sowohl die physiologischen Prozesse als auch die Evidenz meines Ich werden zu eigentlich nicht existenten Erscheinungs- bzw. Beschreibungsweisen degradiert, während eine Identität hypothetisch angenommen wird, von der mir in der Erfahrung überhaupt nichts gegeben ist. Warum soll man eine solche Identität annehmen? Nur um das Problem auf eine 'patentartige' Weise aus dem Wege zu räumen? Nur um eine eventuelle eigenständige Entität von Leib bzw. Seele nicht zuzulassen?

Die Schwierigkeit, Leib und Seele in eine Wechselwirkung zu denken, die eigentlich erst durch DESCARTES gestiftet wurde, kann uns nicht andererseits einer Lösung zustimmen lassen, die nach einer **S i m p l i f i k a t i o n** aussieht, wenn man die äußere körperliche und die innere mentale Erfahrung tatsächlich ernst nimmt.

Eine genaue Phänomenologie des Ichs darf nicht einer vorweggenommenen Deutung als einer Vielheit von Empfindungen anheimfallen. Eben dies ist der Haupteinwand gegen eine Ich-Theorie wie sie HUME begreift. Daher soll im Rahmen dieser Arbeit eigens seine Theorie angesprochen werden, um jenen Aspekt vom Ich und seiner Identität, den FEIGL mit HUME zu leugnen scheint, noch näher zu erläutern. Eine Skizze des Ich-Problems bei KANT soll sich anschließen.

---

jene Entfaltung des Wesens vor unserem Geist, die zu einer vollen Durchdringung des Gegenstandes befähigt. In einer Intuition wird das Wesen des Gegenstandes für uns licht. Aus diesem Grund ist sie der radikalste und polare Gegensatz zu dem Fall, in dem unser Geist von außen auf ein Sosein trifft, wenn er es einfach beobachtet." (ebd. S. 197f.) Ein Beispiel hierfür scheint das Buch von G. Ryle 'The Concept of Mind' (London 1949) zu sein. Entgegen der von A. Neuhausler, J. Seifert und D.v.Hildebrand vertretenen philosophischen Einsicht, reduziert Ryle die Phänomene des Bewußtseins und des Geistes auf 'Tätigkeiten' und 'Dispositionen von Körpern'. Seine Argumentation erinnert an die Humes, der versuchte, das Ich zu leugnen und doch nicht umhin konnte, die Existenz des Ich (bei Ryle eben das Bewußtsein) immer wieder vorauszusetzen. Vgl. auch Popper, The Self and Its Brain, S. 104ff.

## Zur Auswahl der Autoren

Wenn man das Problem des Ichs - als fundamentale Voraussetzung einer Arbeit über das Leib-Seele-Problem - behandelt, gilt es doch, dieses Ich gegen grundsätzliche Infragestellungen zu sichern.

HUME und KANT haben trotz ihres unterschiedlichen Verständnisses vom Ich - 'Ich-Fiktion' im Sinne der Auflösung des Substanzbegriffs bei HUME; als leeres Formprinzip bzw. als Einheit der transzendentalen Apperzeption (im Sinne des "Ich denke") bei KANT - eine prinzipiell e g o - z e n t r i s c h e Argumentation: HUME wie KANT verstehen das Ich als das Zentrum und den Bezugsgrund aller Empfindungen und Erkenntnisse - mögen sie es im weiteren richtig oder falsch interpretieren.

Jedenfalls kann man an diesen repräsentativen Denkern - wie HUME und KANT - nicht vorbeigehen, da ihre Auffassung das Denken über das Ich und seine Identität bis in unsere Tage bestimmt hat - sei es im Sinne ihrer Bestätigung oder ihrer Infragestellung.

## DER ICH-BEGRIFF NACH HUME

Bei HUME ist das Ich nicht etwas, das - als es selbst - denkt und fühlt, sondern Denken und Fühlen schaffen erst das Ich. Nicht 'ich' denke und fühle, sondern aus Denken und Fühlen resultiert das *v e r m e i n t l i c h e* I c h . Hierzu meint HUME:

"So kann ich es wagen, von allen übrigen Menschen zu behaupten, daß sie nichts sind als ein Bündel oder ein Zusammen verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluß und Bewegung sind."<sup>1</sup>

So haben wir nach HUME kein Recht, aus den fortwährenden Verknüpfungen der inneren Impressionen des Erkennens, Fühlens und Wollens auf eine geistige Substanz, eine Seele, ein identisches Ich in uns, als Träger dieser Verknüpfungen zu schließen. Denn - so meint HUME - "die einander folgenden Perzeptionen sind allein das, was den Geist ausmacht, während wir ganz und gar nichts von einem Schauplatz wissen, auf dem sich jene Szenen abspielten, oder von einem Material, aus dem dieser Schauplatz gezimmert wäre."<sup>2</sup>

*Wie kann HUME überhaupt von einander folgenden, also von vielen Perzeptionen sprechen, wenn diese vielen Perzeptionen seiner Ansicht nach überhaupt keine Einheit sind? Wenn sie also als Vielheit gar nicht erkannt werden können?*

*Das Bild mit dem Schauplatz ist insofern hilfreich - allerdings gegen HUME selbst - weil es zeigt: wenn sich nicht Szenen auf einem Schauplatz abspielen, der sie einfaßt, werden sie auch nicht als Szenen erkannt. Durcheinander wimmelnde Menschen allein ergeben noch nicht den Eindruck, daß hier etwas auf einer Bühne vor sich geht, das zusammen 'gehört'. Natürlich kann man das Ich*

---

1 Hume, A Treatise of Human Nature, Oxford University Press 1978, S. 252

2 ebd., S. 253

nicht als Schauplatz sehen, den man von außen wie eine Bühne betrachtet. Einerseits ist das wieder der Mangel der HUMEschen nur nach außen gerichteten Empirie, die die Evidenz der Innerlichkeit, des Bewußtseins nicht oder kaum in Betracht zieht, andererseits ist jede Verräumlichung des Ich in der Vorstellung schon dessen Verfälschung. Darum ist auch das Bild HUMEs vom Ich als einer Bühne irreführend, weil das Ich nun mal kein 'räumlicher Platz' ist. Deshalb trifft auch das weitverbreitete Modell des Ich als Punkt zwar die Zentralfunktion, die es als Vereinigungsmitte aller seiner Modi hat, aber seine Verräumlichung zum Punkt ist eine hilflose Übersetzung ins Geometrische.

Zu den entsprechenden Modellvorstellungen ist daher allgemein zu sagen, daß sie kein Einwand gegen die Faktizität des Ich und seiner Identität sind. Jedoch ist die faktische Ich-Identität ein grundsätzlicher Einwand gegen alle Modellvorstellungen, die für sie unzulänglich und unzuständig sind.

HUME bereitete die Ich-Frage große Schwierigkeit, da er einerseits glaubte, den Begriff des Ich und seiner Identität als fiktiv ablehnen zu müssen, andererseits er aber nicht leugnen konnte, daß der Mensch ein *I d e n t i t ä t s g e f ü h l* besitzt.

HUME argumentiert mit dem Begriff der "Einbildungskraft", die verschiedene Beziehungen zwischen den Perzeptionen herstellen kann. Wessen Einbildungskraft dies aber sein soll, oder ob eine 'ichlose' Einbildungskraft an sich existiert, bleibt ohne Antwort.

HUME vergißt auch, daß eine Empfindung nur durch ein empfindendes Subjekt (= Empfindungsträger) verifiziert werden kann. Man müßte also - ohne sie je erfahren zu können - gleichsam freischwebende Empfindungen denken, die sich dann zusammenfinden, um sich einzubilden ein 'Ich' zu sein. Ist es nicht eine Verkehrung der Faktizität der Erfahrung zu sagen: viele Empfindungen erzeugen das 'Ich'? Und muß es nicht weit richtiger heißen: nicht die vielen Empfindungen erzeugen das 'Ich', sondern das 'Ich' erzeugt die vielen Empfindungen?

HUME geht in seiner Theorie konsequenterweise so weit, daß er dieses fiktive Ich in Situationen leugnet, wo es sich seiner nicht bewußt ist und sich nicht als aktuelles Ich empfindet:

"Wenn meine Perzeptionen eine Zeitlang nicht da sind, wie während eines tiefen Schlafs, so bin ich ebensolange 'meiner selbst' unbewußt, man kann dann zu Recht behaupten, daß 'ich' nicht existiere."<sup>1</sup>

*Dieser Argumentation ist entgegenzuhalten:*

HUME hat kein empirisches Recht, während des Schlafes die Existenz eines Ich zu leugnen. Das Ich-Bewußtsein - im bekannten Sinne des Wach-Ich - ist zwar ausgeblendet, kann aber während eines Traumes durchaus realisiert werden (z.B. in Todesangst). Freilich kann ich 'mein Ich' als solches für den Fall des traumlosen Schlafes nicht beweisen. Daraus folgt jedoch nicht, daß das Ich - sobald

- 
- 1 ebd., S. 252. Diese Behauptung Humes, daß ich während eines tiefen Schlafs nicht existiere, läßt sich z.T. damit erklären, daß zu seiner Zeit eine Differenzierung des Begriffs 'unbewußt' kaum stattgefunden hatte. Unbewußt wurde somit von Hume schlechthin mit bewußtseinslos bzw. mit nicht-existent als Ich gleichgesetzt.
  - 2 Dieser Meinung ist auch J.C. Eccles: "Wir besitzen natürlich keine Kontinuität der bewußten Erfahrung. Die Kontinuität wird jedesmal unterbrochen, wenn wir schlafen gehen oder das Bewußtsein auf eine unangenehmere Art verlieren. Aber wir erwachen nach jeder Periode der Bewußtlosigkeit, erkennen dank unseres Gedächtnisses unsere Kontinuität mit dem Ich des vergangenen Tages und verlängern die Kette unserer Erfahrungen. Ist es nicht eine seltsame Erfahrung, daß wir beim morgendlichen Erwachen uns erst langsam bewußt werden, daß wir uns in demselben Raum befinden, in dem wir am vorhergehenden Abend das Bewußtsein verloren? Auf diese Weise überbrücken wir die Perioden der Bewußtlosigkeit und identifizieren uns mit der Person, die am vorhergehenden Abend zu Bett ging. Es ist das gleiche Ich, das zu einem neuen Strom von Bewußtsein eines neuen Tages erwacht." (Wahrheit und Wirklichkeit, 1975, S. 58; Titel der englischen Originalausgabe: Facing Reality). Vgl. auch J.C. Eccles in: Gehirn und Geist, S. 176 und die 'poetische' Beschreibung der Gehirntätigkeit im Schlaf durch C. Sherrington: Die Tätigkeit der Gehirnzellen wird durch 'Lichter' und 'flimmernde Felder' veranschaulicht. (Körper und Geist, S. 241ff.)

es empfindet - nichts als die Summation der Empfindungen wäre, abgesehen von der Frage: wie werden denn die Empfindungen - wenn sie zuerst annulliert sind - wieder erzeugt? Vermutlich vom existenten, nicht vom nicht-existenten Ich, das sie empfindet.

Wenn das Ich aus lauter Empfindungen bestünde und sich durch eine schnelle Folge von Reizen konkretisierte, dann würde sein Bestehen allerdings in dem Augenblick aufhören, in dem die Reizfolge unterbrochen wird - denn ab diesem Moment wäre auch das Bewußtsein (als Summe von Empfindungen) annulliert - das Ich im Sinne HUMEs existierte nicht mehr. Aber eben dieses "Wenn", die summative Entstehung des Ich aus Empfindungen, die wieder von physischen Reizen provoziert werden, ist eine empirisch ungestützte Annahme.

Ist aber das Ich der Träger aller Empfindungen, die Einheit, aus der alle Empfindungen entstehen und die die Vielheit aller Zustände und Prozesse vereinigt, so kann sie sich zwar ihrer selbst bewußt werden als das Ich, das sich im Vorgang der Reflexion als Ich identifiziert, muß aber nicht. In der Sprache HUSSERLS: das Ego tritt auf und ab, es ist wach oder dumpf oder in einem dazwischen liegenden Zustande.<sup>1</sup>

Auch in dem Augenblick, in dem ich meiner nicht bewußt bin, "existiert" mein 'Ich'. Werde ich mir auch nicht per Reflexion zum Objekt, so bin ich doch die Identität meiner selbst, die die Chance hat, sich ihrer bewußt zu werden. Ich-Bewußtsein - im prinzipiellen Sinne - muß nicht Ich-Bewußtheit - im reflexiven Sinne - sein. Es gibt auch eine Art Ich-Gefühl, in dem sich das Ich als identisches empfindet, d.h. die Identität all seiner Modi ist, aber ganz und gar nicht darüber reflektiert, gar nicht weiß, daß es ich ist, es eben nur fühlt.

HUME aber leugnet ein Ich. Das Ich-Bewußtsein ist eine Fiktion und wir verwechseln Identität mit assoziativer Beziehung.<sup>2</sup> So

---

1 E. Husserl, Ideen II, Ges. Werke (herausg. von M. Biemel), Den Haag 1952, S. 107

2 Hume, Treatise, S. 254f.

kommt HUME zu dem Schluß: Ich bin meine Empfindungen und nicht mehr. Wenn diese Reize aufhören, so hört mein - durch die Reize laufend realisiertes - Ich auf zu existieren.

Daß das Wort *m e i n* keinen Sinn mehr hat, wenn das Ich, das seine Empfindungen hat, nicht existiert, wird HUME wohl nicht oder nicht hinreichend bewußt.

Immerhin zweifelt er am Ende des Werks - in dem er das Ich zu einem bloßen Bündel von Empfindungen erklärt - selbst an dieser *a d d i t i v e n* Konzeption.<sup>1</sup>

HUME steht mit dieser Verwechslung des Ich mit konstanter assoziativer Beziehung nicht allein. Manche modernen Psychologen und Soziologen lösen das Ich ebenfalls in ein Gefüge von Prozessen, Assoziationen und Funktionen auf.<sup>2</sup>

---

1 Hume schreibt auf S. 635f.: "But all my hopes vanish, when I come to explain the principles, that unite our successive perceptions in our thought or consciousness. I cannot discover any theory, which gives me satisfaction on this head." Vgl. ebenfalls im ausführlichen Index: 'Personal identity, or the idea of self', S. 701; 'Mind', S. 709f.; 'Perception', S. 721f.

2 Vgl. K. Menninger, Das Leben als Balance, München 1974, S. 106: "Das Ich ist der Name für eine Gruppe von Funktionen und nicht für eine Sache." Vgl. H. Selbach, Zur Regelkreis-Dynamik psychischer Funktionen, in: Dialektik und Dynamik der Person (herg. von Hiltmann/Vonessen), Köln 1963. H. Selbach scheint um die Grenzen dieser Theorie zu wissen, wenn er schreibt: "Das psychische Funktionsgesamt dürfte nach Regelprinzipien arbeiten, mit steigender Entwicklung jedoch folgt es den Gesetzen der Informationstheorie und denen der Stochastik, um sich schließlich im individuellen Grenzfall ethischer Bezirke auch diesem Zugriff zu entziehen." (S. 19)

Gänzlich verfehlt auch R. Carnap den Ich-Begriff. Zwar löst er das Ich nicht in ein Bündel von Assoziationen auf, doch trennt er die Erlebnisse vom Ich: "Die Existenz des Ich ist kein Ur-Sachverhalt des Gegebenen. Aus dem cogito folgt nicht sum; aus dem 'ich erlebe' folgt nicht, daß ich bin, sondern ein Erlebnis ist. Das Ich gehört gar nicht zum Ausdruck des Grunderlebnisses, sondern wird erst später konstituiert, wesentlich zum Zweck der Abgrenzung gegen die 'Anderen', also erst auf hoher Konstitutionsstufe, nach der Konstitution des Fremdpsychischen. Ei

An dieser Stelle soll die Auseinandersetzung mit HUME abgeschlossen sein. Es bleibt noch zu sagen, das HUME und KANT - wie im nächsten Kapitel noch genauer erläutert werden wird - beide Denker sind, bei denen die Selbstgewißheit des Ich mehr oder weniger in Frage gestellt wird - bei HUME und FEIGL aber wohl am radikalsten.

---

passenderer Ausdruck als 'ich erlebe' wäre also 'erlebe' oder noch besser 'dies Erlebnis'."

R. Carnap müßte also freischwebende Empfindungen annehmen, die sich nicht auf einen Träger (also ein Ich) beziehen. Es bleibt zu fragen, wessen Empfindungen diese dann sind - wenn nicht immer die Empfindungen eines Subjekts. Daß aus dem 'cogito' nicht das 'sum' folgen soll, ist nicht einsichtig. Genaugenommen ist im 'cogito' schon das 'sum' enthalten, denn eigentlich müßte es heißen 'cogitans sum'. Folgerichtig wäre es allerdings zu sagen: weil ich bin, denke ich. Das Sein muß aber nicht notwendigerweise Denken bedingen, sondern Empfindung. Zum anderen verwischt Carnap zweierlei Ich-Identitätsbegriffe: zum einen das egologische Ich, das alle meine Vorstellungen begleitet, und die soziale Identität, die sich durch die (permanente) Sozialisation in Abhebung von den anderen und durch sie als soziales 'Ich' konkretisiert. (R. Carnap, Der logische Aufbau der Welt, Hamburg 1961, S. 226.)

Vgl. zu den Anhängern des 'metaphysischen Behaviourismus' auch J. Seifert, Das Leib-Seele-Problem, S. 111f.

## DER ICH-BEGRIFF NACH KANT

### Die Einheit der Apperzeption

*Eine eigenartige - gleichsam doppelbödige - Auffassung vom Ich und seiner Identität, die schwierig zu entschlüsseln ist, legt KANT in seiner 'Kritik der reinen Vernunft' dar. Im Grunde läuft sie auf einer Bestreitung einer Ich-Identität als solcher - 'an sich' würde KANT sagen - hinaus.*

KANT stellt sich in §16 Kr.d.r.V. die Frage, wie die Mannigfaltigkeit der mir in meiner Anschauung gegebenen Vorstellungen in einem Bewußtsein zusammenstehen können, "denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt *m e i n e* Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, d.i. als meine Vorstellungen (ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen *k ö n n e n*, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden." <sup>1</sup>

Dies geschieht nicht dadurch, "daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der andern *h i n z u s e t z e* und mir der Synthesis derselben bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *i n e i n e m B e w u ß t s e i n* verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die *I d e n t i t ä t* *d e s B e w u ß t s e i n s i n d i e s e n V o r -*  
*s t e l l u n g e n s e l b s t v o r s t e l l e.*" <sup>2</sup>

Kant muß also ein Vermögen annehmen, das alle Vorstellungen als 'meine' Vorstellungen, die 'mir zugehören', in einem

---

1 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart 1970, S.17  
2 ebd., S. 176

Selbstbewußtsein vereinigt, "denn sonst würde ich ein so vielfärbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin. Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen, als a priori gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperzeption selbst, die a priori allem m e i n e m bestimmten Denken vorhergeht."<sup>1</sup>

Hierzu schreibt SIMMEL in seinen "Hauptproblemen der Philosophie":

"Alle Formen, die die Erkenntniswelt bilden, laufen für Kant in einer zentralen, der eigentlich schöpferischen und normgebenden zusammen: in der Einheit. Die mannigfaltigen Vorstellungen werden zu objektiven Erkenntnissen, indem sie zu der Einheit eines Gegenstandes, eines Satzes, einer Gedankenreihe, eines Weltbildes zusammengehen. Für die Ordnung des chaotischen Nebeneinander, Durcheinander, Nacheinander der Elemente, d.h. für das Gestaltungsprinzip einer verständlichen Welt, haben wir keinen anderen Ausdruck als: Einheit des Mannigfaltigen. Daß dies eben die Form unserer Erkenntniswelt ist, wird einerseits bedingt, andererseits realisiert durch die Form des Bewußtseins, durch das und für das diese Welt besteht; diese Form ist Einheit."<sup>2</sup> Oder wie KANT es formuliert:

"Ich bin mir also des identischen Selbst bewußt, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellung, weil ich sie insgesamt m e i n e Vorstellungen nenne, die e i n e ausmachen."<sup>3</sup>

---

1 ebd., S. 177

2 G. Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, Leipzig 1911, S. 22.

Diese einende Funktion des Ich geht über ein bloßes Registrieren von Erlebnisdaten hinaus: "Daß wir nicht im Gewühl von Empfindungen, nicht in der Bewußtlosigkeit von Reizen und Reaktionen ertrinken, daß wir vielmehr Gestalt, Form, Ordnung, Beziehung sehen, ist durch Formung des Gewühls in den Kategorien (welche das erkennende Ich an die Erscheinungen heranträgt; d. Verf.) entstanden." K. Jaspers, Kant, München 1975, S. 36

3 Kant, ebd., S. 178

Dieses 'identische Selbst' - als reine oder auch ursprüngliche Apperzeption - ist es, das alle Inhalte des Bewußtseins in einer Synthese vereinigt und die Vorstellung **I c h   d e n k e** hervorbringt.

Dennoch nennt KANT dieses identische Selbst eine nur 'im Denken' gegebene Einheit: "Nun haben wir aber in der inneren Anschauung gar nichts Beharrliches, denn das Ich ist nur das Bewußtsein meines Denkens; also fehlt es uns auch, wenn wir bloß beim Denken stehen bleiben, an der notwendigen Bedingung, den Begriff der Substanz, d.i. eines für sich bestehenden Subjekts, auf sich selbst als denkend Wesen anzuwenden, und die damit verbundene Einfachheit der Substanz fällt mit der objektiven Realität dieses Begriffes gänzlich weg, und wird in eine bloße logische qualitative Einheit des Selbstbewußtseins im Denken überhaupt, das Subjekt mag zusammengesetzt sein oder nicht, verwandelt." <sup>1</sup>

Von einer **e c h t e n** Identität meiner selbst, die allem Mannigfaltigen des Bewußtseins zu Grunde liegt, scheint nicht die Rede zu sein, wenn KANT schreibt:

"Der Satz der Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewußt bin, ist ein eben sowohl in den Begriffen selbst liegender, mithin analytischer Satz; aber diese Identität des Subjekts, deren ich mir in allen seinen Vorstellungen bewußt werden kann, betrifft nicht die Anschauung desselben, dadurch es als Objekt gegeben ist, kann also auch nicht die Identität der Person bedeuten, wodurch das Bewußtsein der Identität seiner eigenen Substanz, als denkendes Wesen, mit allem Wechsel der Zustände verstanden wird, wozu, um sie zu beweisen, es mit der bloßen Analysis des Satzes, ich denke, nicht ausgerichtet sein, sondern verschiedene synthetische Urteile, welche sich auf die gegebene Anschauung gründen, würden erfordert werden." <sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> ebd., S. 432

<sup>2</sup> ebd., S. 428

KANT geht es nicht um subjektive Erfahrung, sondern um die objektive Erkenntnis. Er behandelt das Ich als Objekt, das demgemäß den Bedingungen jedes Objekts, also den Anschauungsformen Raum und Zeit und der Kategorie der Substanz unterworfen ist. Aber gerade dadurch wird die Eigenwirklichkeit des Ich verstellt.

Es scheint also nach allem so, als ob KANT die Faktizität des Ichs, die immer wieder durch seine Überlegungen durchscheint, im Gehäuse seiner erkenntnistheoretischen Bedingungen, in die er es einfangen will, gerade verliert. Wenn er z.B. sagt: "Das Ich ist nur das Bewußtsein meines Denkens", so ist zu fragen, was heißt hier 'mein'? Wenn ich von meinem Bewußtsein, von meinem Denken usw. spreche, spreche ich mich damit als 'ich' selbst aus, jenseits von Konstruktionen, die durch die Anschauungsformen Raum und Zeit und durch eine Kategorie der Substanz geprägt sind. Das Ich kann sich nicht selbst absprechen, weder durch eine Umsetzung in eine Art Denk-Apparatismus noch durch eine Transformation in einen Dynamismus des Denkens, Wollens und Fühlens, in dem letzten Endes nichts mehr enthalten ist, das denkt, will und fühlt.

Und wir sollten uns dann auch konsequenterweise fragen: Wie wird sich ein solcher 'Apparatismus' bzw. 'Dynamismus' seiner bewußt? Gesetzt den Fall, es wäre nur scheinbare Einheit - wie kann er dann von sich sagen, er sei Einheit?

Auch das Erlebnis einer scheinbaren Einheit, sofern sie sich nur als Einheit erlebt, wäre faktische Einheit. D.h. scheinbare Einheit gibt es in Bezug auf das Ich, das ja die Erfahrung seiner Einheit, die es ursprünglich hat, nicht als Schein abtun kann, überhaupt nicht.<sup>1</sup>

Zu dieser Frage schreibt SCHÜTZ:

"Während meine Kogitationen entstehen und vergehen, kann das reine Ich dies niemals tun. Es fungiert dauernd in seinen aktuellen

---

1 Vgl. hierzu den Abschnitt: Die Frage nach der erkenntnistheoretischen Position von Feigl, s.S. 105ff.

Kogitationen, als das leistende Ego, obwohl es sich bei gewissen Modifikationen ihrer Aktivität von ihnen zurückziehen kann. So 'tritt es auf und ab', es ist 'wach' oder 'dumpf' oder in einem dazwischen liegenden Zustand. Aber es ist immer da. In diesem Sinn interpretiert Husserl Kants berühmten Satz, daß das reine Ich alle meine Vorstellungen muß begleiten können."<sup>1</sup>

*Es wird jedoch andererseits leicht übersehen, daß die Abstraktion des 'Ich' von seinen Inhalten, das Psychische - in seiner wesenhaften Dynamik - von seinen relationalen Bedingungen und Bedingtheiten löst, wenn nicht gar isoliert. Das 'Ich' darf nicht methodisch und nicht faktisch von seinen Inhalten gelöst werden: nie existiert es als 'Ich-an-sich', noch als ein 'Leer-Ich', so wenig wie die Inhalte, Empfindungen etc. als 'Empfindungen-an-sich' existieren.*

*Das 'Ich' ist weder ein 'Null an Empfindungen' noch eine 'Summe von Empfindungen', sondern 'empfindendes Ich', und die Empfindungen sind Empfindungen des 'Ich'.*

*KANTS Versuch, das Ich als formale Einigung von D e n k - a k t e n zu verstehen, verkennt die tatsächliche, ursprüngliche, sich selbst gegebene, nicht hinwegtheoretisierbare Einheit des Ich. Diese Einheit liegt aller Komplexität von Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken, Gefühlen und Strebungen immer schon zugrunde. Sie bringt die Vorstellung I c h d e n k e wirklich hervor, aber sie besteht nicht nur in und durch diese Vorstellung. Nicht der Denk-Akt konkretisiert das Ich, sondern weil das Ich ist, ist dieser Denk-Akt möglich.*

*Die Tatsache, daß sich das Ich im Wechsel seiner Zustände als identische Einheit identifiziert, indem es diese Vielheit stets auf sich selbst als eine bezieht, widerspricht der Annahme eines Ich als bloßes 'Vehikel des Denkens'.*

---

1 Vgl. A. Schütz, GA Bd. III, S. 55

Auch G. Simmel schreibt: "Die Inhalte meines Bewußtseins sind mir eben als e i n e r Persönlichkeit zugehörig bewußt, als Empfindungen und Gedanken, Impulse und Leiden eines Ich, das sich an jedem Punkt dieser Mannigfaltigkeit als das identische weiß, das durch die Diskordanz

In seiner Kritik an KANT und seinem 'Ich der transzendenten Apperzeption' wendet sich M. SCHELER gegen die Auffassung, daß das Ich eine formale Einigung von Denkakten sei. Die Einheit und Identität des Ich ist für KANT die Voraussetzung für die Einheit und die Identität des Gegenstandes. 'Gegenstand' in diesem Sinne bedeutet für KANT nur dasjenige, was für ein Ich identifizierbar ist.

M. SCHELER leugnet, daß die Identität des Gegenstandes von der Identität des Ich abgeleitet werden kann:

---

seiner Inhalte und Produkte nicht zerrissen werden kann; oder vielmehr: dessen Zerrissenheitsgefühl, wo es auftritt, eben gerade nur durch das Bestehen seiner Einheit möglich ist - sonst würde keine Zerrissenheit, sondern ein gleichzeitiges Nebeneinander dieser Inhalte bestehen." G. Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, S. 22f.

Zudem meinen wir, daß das Erlebnis der Ich-Einheit auch durch die Phänomene der Bewußtseinsspaltung nicht widerlegt wird. Folgende Grundmöglichkeiten zeichnen sich ab:

1. Das 'gespaltenen Ich' ist sich der Spaltung bewußt - dann bleibt es dennoch 'Einheit des Ich' über seinen verschiedenen Persönlichkeitsausprägungen.
2. Das 'gespaltene Ich' ist sich der Spaltung nicht bewußt - dann ist es je die Einheit in der einen oder anderen 'Persönlichkeit'.

Schon die normalen antagonistischen Strebungen in uns sind ein Ansatz der 'Ich-Spaltung', ohne daß das Ich - als einheitliches Erlebniszentrum - verloren ginge. Mischformen zwischen 1. und 2. sind möglich: Z.B. kann sich das Ich als Ich 2 der Spaltung bewußt sein, wogegen es als Ich 1 der Spaltung nicht bewußt ist. Am grundsätzlichen Sachverhalt ändert sich dadurch nichts. Beispiel für eine Mischform der Bewußtseinsspaltung: Eine Person ist gespalten in die Person 'Hausfrau' (=Ich 1) und in die Person 'Prostituierte' (=Ich 2). Die 'Hausfrau' weiß nichts von der 'Prostituierten', die 'Prostituierte' aber von der 'Hausfrau'. Erklärung: Die 'Hausfrau' verdrängte die 'Prostituierte', die 'Prostituierte' aber ließ die 'Hausfrau' zu. (Nach der Vorlesung: Philosophische Grenzprobleme der Psychologie, von A. Neuhäusler.)

Vgl. weiter J.C. Eccles zur Frage der Ich-Einheit bei chirurgischer Trennung der beiden Gehirnhälften: "Genau wie die Tiere mit gespaltenem Gehirn zeigen diese Versuchspersonen weder auffallende Zeichen falscher Koordination von Reaktionen, noch durchleben sie eine Spaltung ihrer geistigen Einheit, etwas das man geistige Diplopie nennen könnte. Sie zeigen jedoch schwere Störungen von Reaktion und Erfahrung, wenn sie entsprechend getestet wurden." J.C. Eccles, Wahrheit und Wirklichkeit, S. 102

"So kann das Ich in keinem möglichen Sinne des Wortes Bedingung des Gegenstandes sein. Vielmehr ist es selbst nur ein Gegenstand unter Gegenständen; und seine Identität besteht nur insofern, als Identität eben ein Wesensmerkmal des Gegenstandes ist. Andererseits zeigt sich, daß die kantische Bestimmung einen Widerspruch einschließt. Wäre der Gegenstand nichts weiter als das Identifizierbare, so müßte doch gerade auch das 'Ich' - dessen Identität ja sogar Bedingung des Gegenstandes sein soll - ein Gegenstand sein, was es als 'Bedingung des Gegenstandes' doch wieder nicht sein darf." <sup>1</sup>

Entgegen KANT faßt M. SCHELER das Ich als Gegenstand und nicht als eine nur im Denken gegebene Einheit auf, die erst Bedingung von Gegenständen wäre.

Die Identität des Ich - die für KANT grundlegende, aber leider nur formale Bedingung des Erkennens der Einheit von Gegenständen ist - ist für SCHELER nur "Gegenstand unter Gegenständen": "seine Identität besteht nur insofern, als Identität eben ein Wesensmerkmal des Gegenstandes ist." <sup>2</sup>

Ist das KANTische Ich - als Vehikel des Denkens - zu "objektiv gedacht"- im Sinne einer Transposition zum raumzeitlichen Objekt - so ist das SCHELERSche Ich-Ding erst recht zu vergegenständlicht.

Erstens muß man fragen, was 'Gegenstand' im Sinne SCHELERS überhaupt bedeutet. Schließlich ist der übliche Sinn, daß ein Gegenstand, ein Objekt, als raum-zeitliches Seiendes gegeben ist. Soll das gemeint sein, so ist ein Unterschied von der KANTischen "Objektivierung" schwer ersichtlich; soll der Gegenstand aber nicht raum-zeitlich definiert sein, so bleibt offen, was der Begriff dann bedeuten soll.

---

1 M. Scheler, Formalismus, S. 386

2 ebd.

Man könnte nur mehr denken: eben ein 'an sich existierendes' Seiendes. Damit ist nicht viel gesagt, wenn ansonsten das Wesen der Ich-Identität nicht erkannt ist.

Das scheint aber bei M. SCHELER der Fall zu sein. Identität ist für ihn Wesensmerkmal des Gegenstandes. Woher er aber diese Identität hat, scheint nicht in Frage zu stehen.

Es ist doch wohl umgekehrt: Der Gegenstand erhält seine Identität bzw. Einheit von der Identität bzw. Einheit des Ich, das ihn 'in einem' sieht, weil es ihm seine eigene Einheit gleichsam 'aufoktroziert'. (A. NEUHÄUSLER)

Identität eines Gegenstandes ist also, wenn sie nicht als ich-konstituierte Identität verstanden wird, bestenfalls logische Identität.

Entgegen KANT sind wir sehr wohl der Meinung, daß sich das Ich im Vorgang der Selbst-Reflexion zum Objekt seiner Betrachtung machen kann. Dabei erlebt sich die Ich-Identität als 'Subjekt-Objekt-Identität', aber es wäre falsch, diesen Objekt-Aspekt als bloße Erscheinungs-Identität zu begreifen. Gerade im Ich ist eben das Objekt - im Sinne des eigentlichen, nicht durch die 'Raum-Zeit-Brille' gesehenen Gegenstands - mit dem Subjekt identisch: Man kann es nicht unter Unterdrückung der Subjekt-Evidenz zum Nur-Objekt 'amputieren' und von daher seine originäre Einheit bzw. Identität in Frage stellen oder leugnen.

Auch J. SEIFERT kritisiert diesen Standpunkt KANTS heftig.<sup>1</sup> Sein Hauptargument gegen KANT aber sehen wir in der folgenden Aussage J. SEIFERTS: Wenn KANT nämlich sagt, daß das trans-

---

<sup>1</sup> In seiner Kritik an Kant differenziert J. Seifert zwischen verschiedenen Objekt-Definitionen. Zwei Bedeutungen - bezüglich des personalen Gegenstandes unserer Erkenntnismöglichkeit - seien grundsätzlich zu unterscheiden: "Erstens meint man nämlich oft mit 'Objekt' oder 'Gegenstand' einfach ein außerpersonales, nicht empfindendes 'Ding'. 'Objekt' ist hier ähnlich wie 'Subjekt' eine rein ontologische Kennzeichnung eines Seienden als nicht-personal bzw. als 'personal'. Zweitens aber kann man mit 'Objekt' etwas gänzlich Verschiedenes meinen, nämlich nicht mehr eine ontologische Charakterisierung eines Seienden, sondern vielmehr die 'Stelle',

zendentale Ich niemals Gegenstand unserer Erkenntnis werden kann, dann ist diese Aussage nicht möglich, wenn sie eine wahre Aussage ist. Kann man aber diese Aussage machen, dann ist andererseits der Inhalt dieser Aussage widerlegt. Beide Thesen sind also in sich widersprüchlich und daher falsch:

Wir machen nämlich eine Aussage über die Person, das Subjekt etc., und dieses Subjekt ist dabei wesentlich Gegenstand eben der Aussage, es könne nie Gegenstand einer Aussage werden. Überdies — wenn unsere Behauptung nicht ganz willkürlich und „irrelevant“ sein soll — müssen wir mit einer solchen rein philosophischen These wesentlich den Anspruch verbinden, den behaupteten Sachverhalt erkannt zu haben. Dann muß aber, damit unsere These berechtigt sei, das Subjekt bzw. die Person und der Sachverhalt, daß diese nie Gegenstand eines Erkennens werden könne, selbst Gegenstand einer Erkenntnis werden. Es ist daher in sich widerspruchsvoll, von etwas zu sagen, es liege prinzipiell jenseits der Möglichkeit, Gegenstand einer Aussage zu werden. Dieser innere Widerspruch gilt keineswegs nur für die in diesem Abschnitt behandelten Thesen, sondern genauso für Kant selbst. Wenn er nämlich sagt, das angebliche „transzendente Ich“ könne niemals Gegenstand werden und sei uns daher niemals als Gegenstand eines Erkennens oder einer Aussage zugänglich (was eben die Ursache für den Paralogismus der rationalen Seelenlehre sei), so setzt er dabei notwendig voraus, was er leugnet: nämlich sowohl, daß dieses transzendente Subjekt Gegenstand seines Erkennens werden kann (sonst könnte er in der Philosophie weder seine Existenz noch seine Merkmale behaupten), als auch, daß es Gegenstand eines Urteils werden kann, indem über es ein Sachverhalt ausgesagt wird, daß es nämlich nie Gegenstand werden könne. Da daher dieses Urteil wesentlich voraussetzt, was es leugnet, ist es widersprüchlich und damit auch notwendig falsch. <sup>1</sup>

Eigentlich gibt KANT eine bestechende Beschreibung der Finitheit des Ich, wenn er sagt: "Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle."

---

die es dem intentionalen Akt eines Subjektes gegenüber einnimmt. 'Objekt' meint hier überhaupt keine Bestimmung, die ein Seiendes in sich selber besitzt, sondern ausschließlich die 'Stelle', die es einem individuellen Subjekt gegenüber besitzt, die Tatsache, daß es 'Zielpunkt intentional-bewußter Akte wird." (Leib und Seele, S. 47)

- 1 J. Seifert, Leib und Seele, S. 49f. Vgl. auch J. Seifert Erkenntnis objektiver Wahrheit, S. 162ff.
- 2 Vgl. hierzu in dieser Arbeit S. 84

Oder wenn er es anders ausdrückt: "Ich bin mir also des identischen Selbst bewußt, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellung, weil ich sie insgesamt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen." <sup>1</sup>

Deutlicher könnte man eigentlich das Bewußtsein der Identität des Ich, das alle Vorstellungen zusammenfaßt, nicht aussprechen. Um so verwunderlicher ist es, daß KANT dieses 'Ich denke' nicht als unbezweifelbare ontische Gegebenheit akzeptiert, sondern letzthin zu einer logischen Operation, zumindest zu einer Bedingung des Denkens degradiert. Andernfalls hätte KANT nicht dieses identische Selbst eine nur im Denken gegebene Einheit nennen können, wenn er das Ich nur als das 'Bewußtsein meines Denkens' bezeichnet, und wenn er meint, es fehle für dieses Ich an der notwendigen Bedingung, "den Begriff der Substanz, d.i. eines für sich bestehenden Subjekts, auf sich selbst als denkend Wesen anzuwenden." <sup>2</sup>

Eben weil KANT den Begriff des Ich bzw. des Selbst unter den Begriff der Substanz subsumiert, diesem Begriff jedoch nur eine transzendente, aber nicht auf das Ding an sich anwendbare Bedeutung gibt, klammert er auch das Ich aus dem Ding an sich aus. <sup>3</sup>

Dabei ist doch dieses 'Ich an sich' gegeben, auch wenn es irrt, wenn es sich täuscht, in jedem Akt des Empfindens, Wahrnehmens, Vorstellens, Denkens.

---

1 Vgl. hierzu in dieser Arbeit S. 85

2 ebd., S. 86

3 Kant verstellt die Eigenwirklichkeit des Ich, weil er das Ich als Objekt, das demgemäß den Bedingungen jedes Objekts, also den Anschauungsformen Raum und Zeit und der Kategorie der Substanz unterworfen ist. Kant geht es ja nicht um die subjektive Erfahrung, sondern um objektive Erkenntnis.

Vgl. auch die analoge Argumentation von F. Brentano in seinem Werk: Psychologie vom empirischen Standpunkt, Hamburg 1955, Bd. I, S. 285f.

Wenn also AUGUSTINUS sagt: 'si fallor, sum' - wenn ich mich täusche, bin ich - wie J. SEIFERT in seinem Buch 'Leib und Seele' differenziert <sup>1</sup>, dann hat er die Selbstgegebenheit des Ich, die unbezweifelbare Evidenz seiner Selbst erfaßt. An ihr geht KANT trotz der so treffenden phänomenologischen Beschreibung des identischen Ich sozusagen aus Gründen der Befangenheit in seinem System vorbei.

Man kann in diesem Zusammenhang fragen, welche Bedeutungen von 'Ich' bei KANT überhaupt vorkommen, und könnte wohl dreierlei prinzipielle Bedeutungen unterscheiden:

Erstens, das Ich der transzendentalen Apperzeption, von dem im vorhergehenden die Rede war und das als ontische Gegebenheit - die ihre Existenz sich selbst bestätigt - nicht anerkannt wird. Zweitens könnte man - auch wenn der Ausdruck nicht expressis verbis vorkommt - von einem empirischen Ich sprechen. Dieses meint KANT, wenn er die Determiniertheit unseres 'empirischen Charakters' expliziert. Der empirische Charakter ist also das Ich, wie es sich als Erfahrungsgegebenheit erlebt, mit seinen Empfindungen, Strebungen, und eben mit seiner durchgängigen Determiniertheit. Demgegenüber müßte man als dritte Bedeutung das intelligible Ich - als den intelligiblen Charakter verstehen. Aber eben dieses 'Ich an sich', dieser intelligible Charakter ist nur ein gedachtes Seiendes, ein Noumenon, wird von KANT zwar intendiert, jedoch sieht er es in seiner Existenz für nicht erwiesen an. Er diskutiert nur die Möglichkeit der Freiheit dieses intelligiblen Ich, an der ihm ja - um seiner Ethik willen - in vornehmlicher Weise gelegen ist.

So bleibt also das Fazit: KANT leugnet zwar nicht die Existenz eines Ich an sich, er hält sie aber auch nicht für erwiesen. Das sich selbst erweisende Ich, das wir die einzige empirische Identität nannten <sup>2</sup>, verkennt KANT als eine

---

1 ebd., S. LI Anm. 38

2 Vgl. in dieser Arbeit S. 37 u. 75

bloße die Vorstellungen begleitende Vorstellung, die also in diesem Sinne nur transzendentalen bzw. funktionalen Charakter hat und die Einheit der Mannigfaltigkeiten der Vorstellungen und Begriffe gewährleistet.

DIE RELEVANZ DES ICH-PHÄNOMENS FÜR DAS LEIB-SEELE-PROBLEM  
UND DIE AUFFASSUNG VON ECCLES VOM ICH

*In den Ausführungen über den FEIGL-HUMEschen Ich-Begriff wurde versucht, die von FEIGL unterdrückten oder absichtlich beiseitegelassenen Probleme der Ich-Konzeption zu erörtern, da eine erschöpfende Auseinandersetzung mit der Leib-Seele-Problematik ohne den Ich-Begriff aus folgenden Gründen nicht möglich ist:*

*Das wohl wichtigste Argument ist die Frage nach der Einheit der bewußten Erfahrung, die sich nicht aus der komplexen Anordnung und Tätigkeit der neuronalen Prozesse herleiten läßt und die nur durch ein übergreifendes Ich gestiftet werden kann. Doch auch ein weiterer entscheidender Aspekt muß dem Ich zugeschrieben werden: Wie schon angedeutet, wird die Leib-Seele-Korrelation überhaupt erst *m i r* zum Problem durch das Ich, d.h. weil mein Ich ist, ist eine Unterscheidung zwischen Leib und Seele erst möglich.*

*Damit soll aber nicht gesagt werden, daß mein Ich meine (im Sinne von FEIGL angenommene) Identität fälschlich auseinander dividiert - hier mit verschiedenen Benennungen für Psychisches und Physisches<sup>1</sup> - sondern daß mein Ich mich eine Identität dieser beiden Phänomen-Arten (im Sinne von FEIGL) eben gerade nicht fühlen läßt. Wäre dieses Ich nicht, so wäre eine Unterscheidung von zwei Arten von Phänomenen nicht möglich und damit eine mir gegebene Problematik nicht. Wir müßten vor allem jegliche Diskussion darüber beenden.*

---

1 H. Feigl spricht in diesem Zusammenhang auch von einer 'Zwei-Sprachen-Theorie'; da aber dieser Begriff seiner Meinung nach möglicherweise irreführend ist, "mag es klüger sein, 'vom zweifachen Zugang' oder 'Doppelwissen' zu sprechen". Vgl. H. Feigl, *Mental-Physical*, S. 447.

Vgl. auch zur 'double language theory' von H. Feigl die Bemerkungen von St.C. Pepper (*A Split in the Identity Theory*, in: *Philosophical Aspects of the Mind-Body-Problem*; hersg. von Ch.-y. Cheng, Honolulu 1975) und die dreifache Unterscheidung von Identitätstheorien. (S. 37ff.)

H. FEIGL glaubt dagegen ohne Ich (bzw. Seele) auskommen zu können, wenn er schreibt: "Auch im menschlichen Bereich besteht keinerlei Notwendigkeit für die Annahme einer Psyche in dem herkömmlichen Sinn einer Seele, die auf das Gehirn wirken könnte oder gar von ihm zu trennen wäre. Gewiß kann man daran zweifeln, ob eine rein Humesche Auffassung des Ich (als Bündel und Folge direkter Daten) für eine adäquate Psychologie hinreicht. Dennoch ist ein substantielles Wesen nicht erforderlich." <sup>1</sup>

Noch komprimierter drückt FEIGL seine Ich-Ignorierung im folgenden aus:

"Ereignisse und Ereignisabläufe sowie eine korrekte Definition ihrer Struktur und Integration sollten völlig genügen." <sup>2</sup>

*Dieses Zitat läßt die Frage offen, von welchen Strukturen und Ereignissen hier eigentlich die Rede ist - doch tun wir FEIGL sicher nicht unrecht, wenn wir ihn mit jenen Psychologen gleichsetzen, die ebenfalls das Ich in ein Gefüge von Prozessen, Funktionen und Assoziationen auflösen.*

Wir stellen dagegen den programmatischen Satz des Neurophysiologen ECCLES, der in seinem Buch "Das Gehirn des Menschen" schreibt: "Im Mittelpunkt des Themas der Gehirn-Geist Liaison steht das Ego oder Selbst, das einer Person die zeitliche Kontinuität von ihren frühesten Anfängen bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt gibt. Dies ist es, was einem Menschen seine Einheit als Person verleiht, und es ist das, was in einem religiösen Sinn die Seele genannt werden könnte." <sup>3</sup>

*Vielleicht überrascht diese Aussage, wenn man sich vergegenwärtigt, daß ECCLES ein Wissenschaftler ist, der von physiologischem und biophysikalischem Wissen bestimmt ist, sich aber den philosophi-*

---

1 H. Feigl, Leib-Seele, S. 10f.

2 ebd., S. 11

3 J.C. Eccles, Das Gehirn des Menschen, S. 239

schen Fragen innerhalb seiner Forschung nicht verschlossen hat und um ihre Bedeutung weiß.

Dieses Ego oder Selbst - wie ECCLES sagt - ist Einheit, d.h. als 'identisches Selbst' eint es in einer Synthese alle Inhalte des Bewußtseins - wie KANT es ausdrücken würde. Es hat die Fähigkeit, sich als Ich bewußt zu werden und sich über den Wechsel der Zustände (und damit der Zeit) hinaus als 'ein und dasselbe' zu definieren und zu identifizieren. Eben dies meint ECCLES, wenn er von der zeitlichen Kontinuität der Person spricht. Damit ist nicht gesagt, daß sich das Ich, solange es sich nicht reflexiv identifiziert, nicht auch als identisches Ich empfinden könnte. Aber dieses 'Sich-selbst-als-Ich-empfinden' kann natürlich erst in der nachträglichen Selbstbeobachtung als identisches Ich erinnert werden. Der Akt des Erinnerns ist selbst schon ein Akt, den das Ich als Identität seiner selbst leistet.

Auch die Problematik der (theoretisch nicht zu erklärenden) Nicht-Identität zwischen dem Ich und seinen Gehirnvorgängen spricht ECCLES an, wenn er schreibt:

"Wir wissen nicht, wie wir dazu kamen, dieses einmalige Selbst zu sein, das auf eine uns unverständliche Weise in unserem Gehirn verankert ist."<sup>1</sup>

Und an anderer Stelle:

"Jedes menschliche Wesen ist eine Person mit diesem geheimnisvollen bewußten Selbst, das mit seinem Gehirn assoziiert (Herv. d. Verf.) ist."<sup>2</sup>

Das letzte Zitat spricht klar jene von ECCLES postulierte Theorie der Interaktion zwischen Geist und Gehirn aus und meint mit anderen Worten:

"Ich bin nicht mein Gehirn. Mein Gehirn übersetzt mir die Welt, übersetzt mich der Welt."<sup>3</sup>

---

1 J.C. Eccles, S. 274

2 ebd.

3 A. Neuhäusler, Fragmente, S. 45

Man kann die Äußerungen eines Physiologen nicht übergehen, nur weil sie bestimmten (dominanten) Theorien über das Leib-Seele-Problem widersprechen und nicht in den Chor der übrigen 'Physiologisten' passen. Gerade die intensive Beschäftigung mit der Struktur und dem Aufbau des Gehirns hat für J.C. ECCLES die Evidenz zur Folge, daß sich zwischen diesen komplexen Strukturphänomenen einerseits und dem Phänomen des Ich andererseits eine Identität theoretisch nicht rechtfertigen läßt.

Die Interaktion zwischen dem Gehirn und dem sich seiner selbst bewußten Geist

*Trotz seiner intensiven Studien über das Gehirn des Menschen hat ECCLES die überragend metaphysische Komponente seiner Arbeit nicht verdrängt und nicht vernachlässigt. Seine physiologischen Studien haben ihn nicht blind gemacht für eine Betrachtung des Menschen über die Materie hinaus als n u r Funktionsgesamtheit von neuronaler Gehirntätigkeit und bio-chemischen Abläufen. ECCLES hebt sich mit seiner Theorie weit von jenen Neurotechnikern, Funktionalisten und anderen Mosaiktheoretikern ab und bekennt sich eindeutig zu einer wie er sagt "personalistischen Philosophie", die dem Individuum seine erlebte "persönliche Einzigartigkeit" zugesteht.<sup>1</sup>*

*Es erstaunt, bei ECCLES wieder jene Begriffe wie Seele, Geist und Unsterblichkeit zu lesen, die doch vermieden worden sind, da sie Problemkreise ansprechen und Fragen aufwerfen, deren Beantwortung schier unmöglich erscheint. Freilich weiß auch ECCLES keine befriedigenden Antworten - was eben an dieser Thematik liegt und nicht an ECCLES. Jedoch scheint es, daß eben jene Begriffe wie Geist und Seele nicht aus einem in ECCLES begründeten Mystizismus*

---

<sup>1</sup> Vgl. J.C. Eccles, *Gehirn und Geist*, S. 188.  
Auch J.de Vries verweist auf diesen Aspekt bei Eccles, in: *Materie und Geist*, S. 94f.

herrühren, sondern daß sie aus einer gründlichen Auseinandersetzung mit dem zu untersuchenden Objekt seiner Forschung zwangsläufig entstehen mußten.

Auch wenn die von J.C. ECCLES vertretene Lehre auf den ersten Blick das Thema der vorliegenden Arbeit nur zu streifen scheint und ECCLES auch die Verschiebung des Leib-Seele Problems zum Geist-Gehirn-Problem betont, haben doch die metaphysischen Thesen seiner Arbeit große Relevanz, um jene Aspekte weiter zu erörtern, die H. FEIGL glaubte vernachlässigen zu dürfen. Um dieser Aspekte willen ist die Theorie von J.C. ECCLES über das Gehirn einbezogen worden, wenn wir auch im Rahmen dieser Arbeit nur ihre essentiellen Aussagen anführen konnten und auf weitergehende Differenzierungen verzichten mußten.

In der Einführung zu seinem Werk über das Problem des Gehirns Geist-Zusammenhangs betont J.C. ECCLES eben jene Verschiebung des Leib-Seele-Problems hin zum Gehirn-Geist-Problem, das bei DESCARTES seinen Ursprung gefunden haben soll. DESCARTES hatte in einem Beitrag zur Hirnforschung betont, daß Sinnesempfindungen nur dann zustande kommen, wenn Nervensignale das Gehirn erreichen.<sup>1</sup> Weiter nahm DESCARTES an, daß in der Zirbeldrüse alle Reize (wie in einer Zentrale) zusammenlaufen würden und freilich glaubte er noch an den Strom der feinstofflichen Lebensgeister, die als Vermittler zwischen Leib und Seele dienten. So waren diese Hypothesen zum damaligen Stand der Wissenschaften der Beginn der (noch zu leistenden) Erkenntnis, daß das Gehirn die ausschließliche Rolle im bewußten Erleben einnimmt.

Ohne die einzelnen topologischen Stationen der Gehirnforschung aufzuzählen, erbrachte der Fortgang der Forschung neben der Klarheit über die Zusammenhänge der neuronalen Prozesse bei Wahrnehmung und Erleben eine Menge von Fragen,

---

1 Vgl. hierzu J.C. Eccles, Wahrheit und Wirklichkeit, S. 7 Anm. 3. Eccles führt hier z.B. das von Descartes durchgeführte Experiment zur Erklärung der Phänomene der Phantogliedschmerzen an. Ein für das 17. Jahrhundert sicher bemerkenswertes, aber auch makabres Experiment.

die das Phänomen des Bewußtseins betrafen: Die erlebte geistige Einheit ließ sich nicht aus der Flut von Hunderten von Millionen kortikaler Neuronen und ihren Dispositionen erklären, obgleich man über den Bau und die Tätigkeit zunehmend Bescheid wußte. Also stellte sich die zentrale Frage, wie die Einzelaktionen zahlloser Neuronen denn zu einem ganzheitlichen System vereinigt werden, das sich dann zur Einheit bewußter Erfahrung zusammenfügt.<sup>1</sup>

ECCLES Erklärung dafür ist sein Begriff des "sich seiner selbst bewußten Geistes". Diese Formulierung überrascht, da sie ein Seiendes substantieller Art impliziert, wobei ECCLES betont, daß "die Einzigartigkeit des von mir erlebten Selbst es ist, die diese Hypothese über einen unabhängigen Ursprung des Selbst oder der Seele erforderlich macht, dieser Seele, die sich dann auf eine Weise, über die wir nichts wissen, mit einem Gehirn verbindet, das dadurch zu meinem Gehirn wird."<sup>1</sup>

ECCLES erklärt diese Wechselwirkung dadurch, daß der 'sich seiner selbst bewußte Geist' "aktiv damit beschäftigt ist, aus den

---

1 So schreibt J.C. Eccles in 'The Self and Its Brain' auf S. 225 folgendes:

" Philosophers presenting physicalist theories of the brain-mind problem, such as the identity theory (Feigl, 1967) or the central state theory (Armstrong, 1968), should build their philosophy upon the best scientific understanding of the brain that is at present available. Unfortunately they are content with crude and antiquated information which often misleads them into espousing erroneous ideas. There is a general tendency to overplay the scientific knowledge of the brain, which is regretfully also done by many brain scientists and scientific writers. For example we are told that the brain "sees" lines, angles, edges and simple geometrical forms and thus we will soon be able to explain how a whole picture is "seen" as a composite of this elemental "seeing". But this statement is misleading. All that is known to happen in the brain is that neurones of the visual cortex are caused to fire trains of impulses in response to some specific visual input. Neurones responding to various complications of this specific visual input are identified, but there is no scientific evidence about how these feature-detection neurones can be subjected to the immense synthetic mechanism that leads to a brain process that is "identical" with the perceived picture."

vielfältigen Aktivitäten des Neuronenapparats der Hirnrinde, entsprechend seiner Aufmerksamkeit und seinem Interesse, abzulesen, wobei er diese Auslese integriert, um von Augenblick zu Augenblick die Einheit des bewußten Erlebens zu bieten. Der sich seiner selbst bewußte Geist wirkt aber auch in selektiver Weise zurück auf den neuronalen Apparat. Infolgedessen wird behauptet, daß der sich seiner selbst bewußte Geist bei den neuronalen Vorgängen eine übergeordnete interpretierende und kontrollierende Funktion ausübt, und zwar aufgrund einer Wechselwirkung".<sup>1</sup>

ECCLES betont, daß die Schlüsselkomponente seiner Hypothese die Fähigkeit des Geistes ist, die Einheit bewußter Erfahrung zu leisten und diese sich eben nicht aus der Neuronenmaschinerie und ihrer Vielfalt der Gehirnvorgänge in der dominanten Hirnhemisphäre her erklären läßt.<sup>2</sup>

*Was folgt aus diesen Thesen für unser Problem?*

*Wenn die Theorie von ECCLES über den "sich seiner selbst bewußten Geist" eine plausible und realistische Erklärung für die Faktizität der erlebten Einheit des Bewußtseins leistet – wobei eine komplexe Interaktion zwischen Gehirn und selbst bewußtem Geist angenommen wird – dann ist sie ein weiteres Argument gegen eine Theorie der Identität leib-seelischer Prozesse und für die Undurchführbarkeit der Entsprechung der geistigen mit den neuronalen Phänomenen.*

---

1 J.C. Eccles, *Gehirn und Geist*, S. 145f.

2 J.C. Eccles schreibt auf S. 362 in 'The Self and Its Brain':

"A brief initial outline of the hypothesis may be stated as follows. The self-conscious mind is actively engaged in reading out from the multitude of active centres at the highest level of brain activity, namely the liaison areas of the dominant cerebral hemisphere. The self-conscious mind selects from these centres according to attention, and from moment to moment integrates its selection to give unity even to the most transient experiences. Furthermore the self-conscious mind acts upon these neural centres modifying the dynamic spatiotemporal patterns of the neural events. Thus we propose that the self-conscious mind exercises a superior interpretative and controlling role upon the neural events."

Die neuronalen Vorgänge und ihr geistiges Pendant lassen sich nicht uneindeutig einander zuordnen, weder in einer Theorie des Parallelismus - denn Parallelismus impliziert je eine konforme Prozessualität, die aber bestenfalls konjugiert ablaufen dürfte - noch in einer Theorie der Identität fassen.

Somit ist der psychophysische Zusammenhang nicht zu suchen in einer durchgängigen strukturellen Zuordnung zwischen neuronalen Funktionen und psychischen Phänomenen, sondern in der Interaktion zwischen neuronalen Prozessen und der übergreifenden seelischen Leistung durch den Geist.

*ECCLES plädiert für eine radikale Trennung zwischen Gehirn und Geist - in anderer Terminologie zwischen Leib und Seele - und postuliert doch eine intensive und differenzierte Interaktion zwischen beiden. Somit stellt sich bei ihm wieder das Problem der 'interaktionistischen' Leib-Seele-Korrelation, mit dem Haupteinwand, wie denn zwei toto genere verschiedene Substanzen miteinander in einem Wirkzusammenhang stehen können. Und so fragt sich ECCLES zu recht, "wie diese Verbindung des Selbst mit dem Gehirn zustande kommt, und wie sie wieder aufhören wird".*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> J.C. Eccles schreibt hierzu: "Es gibt nun einige tiefe Probleme, die darauf hinauslaufen, wie diese Verbindung des Selbst mit dem Gehirn zustande kommt, und wie sie wieder aufhören wird. Damit tut sich eine neue Reihe weiterer Probleme auf, doch andererseits bin ich überzeugt, daß sich diese Probleme aus einer Hypothese herleiten, die weit realistischer ist als jene andere, welche annehmen möchte, daß mein Selbst sich in einer transzendent hervortretenden Verbindung mit meinem Gehirn befindet und gemäß dieser Erklärung seinen Ursprung völlig in einer materiellen Struktur von Welt 1 hat." (Gehirn und Geist, S. 192)

J. Seifert meint hierzu: "Es wird nur aufzuweisen sein, daß 'ein' Aspekt der Leib-Seele-Beziehung, nämlich das letzte "Wie" des Übergangs zwischen Nervenprozessen und bewußten Erlebnissen, durchaus ein natürliches Geheimnis ist. Die Darlegung dieses natürlichen Geheimnisses im engeren Sinn bzw. der erkennbaren Eigenart und Natur dieses "Geheimnisses" ist jedoch rein philosophisch." (Leib und Seele, S. XIX)

Auch ECCLES kann uns keine Antwort geben, aber er hält seine Hypothese für weit realistischer als die anderen, die eine Verbindung des Gehirns mit dem Selbst derart annehmen, daß es seinen Ursprung völlig in einer materiellen Welt haben muß.

Ob die Hypothese selbst als realistischer beurteilt werden kann, sei dahingestellt. Jedoch gehen ihr realistischere Gedanken, Überlegungen und Forschungen voraus, als den meisten anderen. Diese Fakten und die Ehrlichkeit der phänomenologischen Analyse zeichnen ECCLES aus.

## DIE FRAGE NACH DER ERKENNTNISTHEORETISCHEN POSITION VON FEIGL

Wie schon betont wurde, lassen sich die neuronalen Vorgänge nicht den geistigen zuordnen (- im Sinne der identitätsphilosophischen Intention FEIGLs). Eine Theorie der Identität zwischen Körper und Seele könnte allerdings auch dahingehend interpretiert werden, daß mein Ich nicht nur in einer innigen Verbindung mit meinem Gehirn stehen würde, sondern daß es (daher) seinen Ursprung völlig in einer materiellen Struktur der Welt hätte - wie auch ECCLES betont.

Jedoch scheinen einige Philosophen die FEIGLsche Identitätstheorie wie einen *J a n u s k o p f* anzuschauen, da ihre Frage nach dem erkenntnistheoretischen Standpunkt von FEIGL die Ansichten in zwei Lager gespalten hat: zum einen wird er als Materialist, zum anderen als ein dem Spiritualismus nahestehender Theoretiker verstanden.

FEIGL sieht dagegen seine eigene Position als "kritischer, empirischer Realist".

Diese zweifache und sich gegenseitig widersprechende Sicht H. FEIGLs scheint u.E. aus seiner eigenen ambivalenten Auffassung bzw. Interpretation der 'Identitätstheorie' zu resultieren.<sup>1</sup>

---

1 Obgleich H. Feigl die Verschiedenheit der introspektiven phänomenologischen Psychologie von der Physiologie betont, versucht er seine Identitätstheorie zu rechtfertigen. So schreibt er zum Beispiel in seinem 'Postscript':

"How does an identity theorist explain the fact that he can worry about the place and role of the raw feels if they are to be identical with brain processes?" While I would no longer speak strictly of "identity" (for reasons discussed above), my answer would simply be that the scientifically uninformed person, when giving phenomenological descriptions, does not know that he is at the same time describing certain features of his brain processes. This is to be viewed as a case of what Quine calls "referential opacity." It is in some respects analogous to, for example, the case of the housewife who by saying "the soup is hot now" does not know that she is referring to a state of the soup which (in the light of the modern theory of heat) is characterized also by the mean kinetic energy of

Für eine (angenommene) tatsächliche Identität von Leib und Seele würden also Begriffe wie 'zugeordnet', 'entsprechend' nicht ausreichen, da Leib und Seele ja im Grunde identisch sind, ein-und-dasselbe sind, und es sich bei beiden nicht nur um Zuordnung, Entsprechung etc. handeln kann - wozu eigentlich immer zwei Zuordnungspartner nötig wären. Eben solche sind Leib und Seele dann nicht.<sup>1</sup>

Wenn H. FEIGL im letzten Kapitel ein dem Materialismus nahestehender Theoretiker genannt wurde, da seine Identitätstheorie diese Position nahelegt, so steht dies im Wider-

---

the molecules that are the constituents of the soup. In all these cases there is certainly at least identity of *reference* (extension); and there is also identity of some (but not all) *structural properties* (intension). The intensional identity concerns the isomorphism (sameness of structure) of certain global, i.e., statistical and/or Gestalt, features of the micro-states with the more directly observable features of the macro-states." (1967, S. 149f.)

Wieso will H. Feigl nicht mehr im strengen Sinn von Identität sprechen, aus welchen vorher diskutierten Gründen auch immer? Entweder steht seine These, daß Leib und Seele zwei verschiedene Beschreibungsarten eines identischen Seienden sind, oder sie steht nicht. Die Identität zu reduzieren auf eine 'Identität der Beziehungen' (identity of *referrence*) oder auf eine 'identity of some (but not all) structural properties (intension)' heißt letzten Endes sie als tatsächliche Identität ad acta zu legen. So ist es Nonsens, Beziehungen, die analog verlaufen, strukturelle Übereinstimmungen usw. als 'Identität' zu bezeichnen, zumindest ist dann von einer ganz anderen Identität - nämlich von einer Formidentität - zu reden und die anfänglich postulierte Identität geht verloren. In diesem Schwanken über den Begriff Identität liegt sicher auch eine Unsicherheit nicht nur der Feiglischen Konzeption, sondern auch der Interpretation dieser Konzeption.

- 1 S.A. Kripke meint, daß Begriffe wie 'correlated with', 'corresponding to' nicht verbindlich für eine Identitätstheorie sprechen: "Both the dualist and the identity theorist agree that there is a correlation or correspondence between mental states and physical states. The dualist holds that the 'correlation' relation in question is irreflexive; the identity theorist holds that it is simply a special case of the identity relation. Such terms as 'correlation' and 'correspondence' can be used neutrally without prejudging which side is correct." (Naming and Necessity, S. 355 Anm. 76)

Vgl. zu den Identitätstheorien der Australischen Physika-

spruch zu einer Aussage von PEPPER, der die Lehre von H. FEIGL eine Theorie des "Panqualitativismus" nannte.<sup>1</sup> Wie H. FEIGL selbst betont, käme diese Charakterisierung seiner Lehre weit näher als der Begriff "Panpsychismus".<sup>2</sup>

Ob aber ein solcher Leib und Seele in der FEIGLschen Identität X identifizierender Panqualitativismus vor Erfahrung und Denken besteht, ist eine andere Frage.

Dagegen wird FEIGL (u.a. v. MEEHL)<sup>3</sup> als Materialist be-

---

listen (die von H. Feigl entschieden kritisiert werden) insbesondere J. Seifert in: Das Leib-Seele-Problem, S. 54ff.

Auch J. Seifert betont, daß weder Place, Smart, Armstrong und Feigl jemals in ihren Ausführungen erklärt haben, was sie eigentlich unter 'Identität' verstehen. Auch die Unterscheidung zwischen logischer und faktischer Identität - so J. Seifert - trägt nichts zur Erklärung der psychischen und der physischen Phänomene bei.

1 Vgl. H. Feigl, Leib-Seele, S. 11

2 ebd. In seinem Aufsatz 'Some Crucial Issues of Mind-Body Monism' meint Feigl:

"Does the identity theory suggest a panpsychistic metaphysics? No, if we conform to the rules of analogical inference, the differences between lifeless matter and the living organisms (and especially those equipped with central nervous systems) are too enormous for assuming similarities of their respective "inner natures." Nevertheless a pan-quality-ism (S. C. Pepper's term) is not unreasonable provided that the intrinsic qualities of inorganic things or systems are conceived as incomparably more "colorless" than the qualities of human experience. It should be evident without further discussion that any similarities of my identity theory with the metaphysical solutions of Spinoza's attribute theory or of Leibniz's monadology are only very superficial and largely coincidental."

(so Feigl in: Philosophical Aspects of the Mind-Body Problem, hersg. v. Ch.-y. Cheng, S. 30)

Zur Frage der Identitätstheorie von Spinoza und Feigl vgl. in dieser Arbeit S. 35ff.

3 ebd., vgl. auch Meehl in: Mind, Matter and Method, S. 103ff.

zeichnet. Auch das scheint seiner eigenen wissenschaftstheoretischen Einordnung entgegenzukommen, auch wenn FEIGL dies explizit *n i c h t* betont.

FEIGL schreibt hierzu: "Wenn wir in bezug auf die physische Welt Realisten sind, müssen wir annehmen, daß die Konzepte der theoretischen Physik nicht einfach rechnerische Mittel zur Vorhersage beobachtbarer Daten darstellen, sondern daß sie Wirklichkeiten bezeichnen, die nicht durch Anschauung erkannt sind und die dennoch in irgendeiner Weise nicht völlig ohne Zusammenhang mit den Qualitäten der unmittelbaren Erfahrung sind."<sup>1</sup>

FEIGL hebt also hervor, daß der, der Realist in Bezug auf die physische Welt ist, anerkennen muß, daß die Konzepte der Physik auch Wirklichkeiten bezeichnen, die nicht durch die Anschauung erkannt werden. FEIGL scheint mit diesen unanschaulichen Wirklichkeiten die neuro-physiologischen Prozesse zu meinen, auf deren im 'Unanschaulichen' beheimatete Identität mit den psychischen Qualitäten er hofft.

Wenn FEIGL aber mit der Art von Erfahrung - die wissenschaftstheoretisch von der Physik abgesichert ist - und die nur äußere Gegenständlichkeit und materielles Objektsein erfäßt, die innere Zuständlichkeit unseres immateriellen Subjektseins erklären will, dann ist das zweifellos ein *m a t e r i a l i s t i s c h - a f f i n e r* Standpunkt.<sup>2</sup>

---

1 Feigl, Leib-Seele, S. 11

2 Anzumerken ist hier: Popper bezieht einen doppelten Standpunkt: Zum einen bezeichnet er Feigl als Spiritualisten (The Self and Its Brain, S. 86), andererseits nennt er die Identitätstheorie eine materialistische, da sie eine Abgeschlossenheit von Welt 1 fordere (ebd., S. 87). Dieser Auffassung schließt sich prinzipiell Eccles an, wenn er schreibt: "Diese Theorie ist eine Modifikation von Panpsychismus und Epiphanomenalismus, weicht aber von diesen insofern ab, als sie postuliert, daß geistige Prozesse (Welt 2) 'identisch' seien mit gewissen Gehirnprozessen (Welt 1). Zwischen Welt 1 und Welt 2 finde keine Wechselwirkung statt." (Eccles, Gehirn und Geist, S. 131) "Die Existenz von Welt 2 wird nicht in Abrede gestellt, doch gebe es keinerlei Einfluß von Welt 2 auf Welt 1, weil Welt 2 mit Welt 1 als identisch angesehen wird, d.h. Welt 2 wird zu einer Eigenschaft von Welt 1 degradiert" (ebd., S. 133) und damit zu einem Attribut der Welt der physikalischen Gegenstände und Zustände.

Beiden Einordnungen ist aber entgegenzuhalten, daß die von H. FEIGL postulierte Identität X weder im Bereich der Materie noch der Psyche anzusiedeln ist. Seine Auffassung rückt ihn auch in die Nähe der von KANT vertretenen Auffassung über das 'Ding an sich', jenes Seiende an sich, wie es unabhängig von unserer Erfahrung und unserem Denken ist. Auch die FEIGLsche Identität entzieht sich unserer Sinnlichkeit und unserem Verstand, obgleich die zugrundeliegende Erscheinung dieser Identität uns **a f f i z i e r t** - wenn auch sehr widersprüchlich.

Analog zu KANT darf also zu H. FEIGLs 'Identität an sich' gesagt werden: da sie den leib-seelischen Prozessen als 'Ding an sich' zugrunde liegt, liegt sie auch meinem Ich zugrunde. Also muß mein Ich 'Erscheinung' dieser Identität X sein.

Der Inhalt dieser Erscheinung ist aber in Wirklichkeit meine erlebte Nicht-Identität zwischen den psychischen und den physischen Prozessen, in meiner erlebten Ich-Einheit. Diese ist das sich selbst verifizierende Faktum: Einheit-an-sich, weil Einheit für mich: sie **i s t**.

Dafür, daß es eine andere echte Einheit, eine andere 'eigentliche Identität' gibt, spricht weder die Erfahrung noch das konsequente Durchdenken der Erfahrung.

Nach unserem Dafürhalten ist H. FEIGLs Identitätstheorie eine die **F u n k t i o n** ansprechende Theorie, da ein funktionaler Zusammenhang zwischen physischen Nervenzellen und psychischen Empfindungen zweifelsohne besteht.

Diese Einsicht mutet trivial an, aber sie ist das einzige was bleibt, wenn die behauptete Identität X nicht besteht oder wenn sie auf strukturellen Isomorphismus 'abgeschoben' wird. Das bloße Aufzeigen dieser funktionalen Verbindung erklärt weder das Phänomen Körper noch das Phänomen Psyche, noch deren Korrelation. Diese ist durch die Behauptung der Identität von Leib und Seele erst recht nicht erklärt.

Man könnte, wenn schon von einer Identität von Leib und Seele

die Rede sein soll, eine 'funktionale Identitätstheorie' einräumen, da auch ein eventueller Wirkzusammenhang zwischen den Nervenprozessen und den psychischen Prozessen (als den erlebten Prozessen) eine gewisse Funktionseinheit des leib-seelischen Seins - genannt Mensch - zu Wege bringt.<sup>1</sup>

Leib und Seele verhalten sich so als Funktionseinheit, als ob sie eine Gesamtidentität wären. Aber gerade immanente Unzulänglichkeiten dieser Funktionseinheit - z.B. der Antagonismus zwischen psychischen und physischen Vorgängen und das Primatserlebnis (welche Seite - psychische oder physische - beginnt einen Prozeß?) - zeigen, daß eine von H. FEIGL zwar hypothetisch postulierte, aber weder empirisch bewiesene noch erlebte tatsächliche Identität kaum plausibel zu machen ist. Im Grunde wäre eine solche 'funktionale Identitätstheorie' eine 'fiktionale Identitätstheorie'.

Jedenfalls ist es schwierig zu erklären, wie eine echte Identität sich nicht nur in zwei verschiedenen Erscheinungs- oder Beschreibungsweisen zeigt, sondern wie darüber hinaus diese Erscheinungs- oder Beschreibungsweisen in einem offensichtlichen Antagonismus zum Verhältnis des Primären und des Sekundären stehen, wie sich aus unserem Erleben ständig ersehen läßt.

Eine sehr differenzierte Betrachtungsweise dieser funktionalen 'Einheit' zwischen Leib und Seele, die ja in einer Wechselwirkung statt hat, vermittelt uns J. SEIFERT.<sup>2</sup>

---

1 Vgl. K.R. Popper, S. 29 in dieser Arbeit.

2 J. Seifert schreibt: "Je tiefer und je unbedingter wir die reale Verschiedenheit von Leib und Seele verstehen, desto mehr leuchtet die wunderbare, staunenswerte "Einheit" des Menschen aus Leib und Seele auf." (Leib und Seele, S. 346)  
Und an anderer Stelle: "Es soll lediglich hervorgehoben werden, daß der eine neue, sinnvolle Einheit bildende Mensch durch zwei Substanzen konstituiert wird und diese Art der Konstitution aus zwei "Selbständen" (Substanzen) soll zunächst als "substantielle Komposition" gefaßt werden." (ebd., S. 70)

Auch J. SEIFERT bekennt sich zum Dualismus von Leib und Seele, ja betont vornehmlich die Wirkung der Seele auf den Körper in einem Akt der Formung: "Schließlich prägt die Seele den Leib, sie drückt sich in ihm aus und gibt ihm den 'geistigen Ton', sie belebt ihn und macht ihn zu einem Wider-schein und Ausdruck all ihrer Akte. Sie beherrscht ihn auch teilweise mit dem Willen und 'formt' ihn auf seine Weise." <sup>1</sup>

Abgesehen von dem Ansatz der 'leib-formenden' Seele (forma corporis), den J. SEIFERT hier wieder aufgreift und differenziert expliziert (und den wir hier nicht näher ausführen können) <sup>2</sup>, ist folgendes für unseren Gedankengang wichtig: Die oben angesprochene 'Einheit' des Menschen aus Leib und Seele oder aus Körper und Geist, die in ihrem Funktionsgesamt erst den Menschen konstituiert, ist es, die ihn zur 'Person', ja zur einzigartigen Persönlichkeit und zum Individuum macht. Diese Einheit ist einerseits als Einheit der Person zu verstehen, aber sie ist andererseits keine Identität von Leib und Seele - wie auch J. SEIFERT meint. Diese Einheit ist eine 'Als-ob-Identität' von Leib und Seele, ist als Erscheinung für uns, die eine Person. Insofern ist sie als 'Identität' zu bezeichnen, als diese und keine andere, unverwechselbare Selbigkeit des Subjekts im personalen Sinn; andererseits aber auch Identität, die nur in Abhebung und in Wechselwirkung mit der sozialen Umwelt möglich ist. <sup>3</sup> Gemeint ist jener Begriff von Identität, die der einzelne gerade als Element der Gesellschaft innehat, man könnte sie auch persönliche Identität nennen, die in ihrer sozialen Permanenz besteht, die das Individuum zum Sozialfaktor macht.

---

1 ebd., S. 346

2 J. Seifert meint hier den formenden Primat des seelischen Seins, der im Gelingen dieses Aktes zum 'beseelten' Körper hinführt, eine 'bloße' Funktionalität transzendiert. Vgl. hierzu in: Leib und Seele, S. 342ff.

3 Vgl. zum soziologischen Aspekt der Identität: S. 60f.

Anm. 1 in dieser Arbeit.

## DIE FRAGE NACH DEM WESEN DER MATERIE ALS EINE FÜR DAS LEIB-SEELE-PROBLEM RELEVANTE FRAGE

*Die eklatanten Schwierigkeiten, die Leib-Seele-Korrelation zu erklären, beginnen in der Philosophie der Neuzeit, wie schon angedeutet bei DESCARTES, der die Materie fundamental als Gegenstück zum Geist setzte und dadurch die Spaltung der Welt in Geist-Substanz und Materie-Substanz – die mit PLATONS Philosophie begonnen hatte – endgültig zu besiegeln schien.*

*Obgleich zu seiner Zeit die Stofflichkeit sogenannter toter wie lebender Objekte weitgehend unbekannt und unerforscht war, hat die schroffe Unterscheidung DESCARTES' unbesehen den Weg für die reine Geist-Philosophie einerseits und die reine materialistische Philosophie andererseits bereitet. Die 'res extensa' und die 'res cogitans' – als zwei mögliche konträre Aspekte der Weltanschauung – übten in ihrer Dualität über Philosophie und Naturwissenschaft hinaus auf das menschliche Denken allgemein einen nicht zu unterschätzenden – wenn auch zu wenig reflektierten – Einfluß aus.<sup>1</sup>*

M. SCHELER protestiert in seinem Werk "Die Stellung des Menschen im Kosmos" gegen diesen Dualismus und seine konstruktiven Ideen für einen soziologischen Ansatz einer Wissenstheorie artikulieren sich gerade in diesem Protest.<sup>2</sup> In "Die Stellung des Menschen im Kosmos" heißt es zusammenfassend:

*"Für die Neuzeit hat die klassische Theorie des Menschen ihre wirksamste Form gefunden in der Lehre des Descartes, die wir eigentlich erst in jüngster Zeit abzuschütteln begriffen sind."*

- 
- 1 Vgl. auch die kritischen Äußerungen von F. Northrop, Einführung in die Probleme der Naturphilosophie, in: W. Heisenberg, Physik und Philosophie, Berlin 1968, S. 194
  - 2 Vgl. hierzu die Thesen von W.L. Bühl, Max Scheler, in: Klassiker des soziologischen Denkens (hersch. von D. Käsler München 1978, S. 197

Dadurch, daß er alle Substanzen in „denkende“ oder „ausgedehnte“ einteilte und lehrte, daß der Mensch allein von allen Wesen aus diesen beiden in Wechselwirkung stehenden Substanzen bestehe, hat Descartes in das abendländische Bewußtsein ein ganzes Heer von Irrtümern schwerster Art über die menschliche Natur eingeführt. Mußte er doch auf Grund dieser Einteilung selbst den Un-Sinn in Kauf nehmen, allen Pflanzen und Tieren die psychische Natur abzusprechen und den „Schein“ der Beseelung von Tier und Pflanze, den die ganze Zeit vor ihm für Wirklichkeit genommen hatte, durch anthropopathische „Einfühlung“ unserer Lebensgefühle in die äußeren Bilder der organischen Natur erklären und alles, was nicht menschliches Bewußtsein und Denken ist, rein mechanisch erklären. Nicht nur die widersinnigste Übersteigerung der „Sonderstellung“ des Menschen, seine Herausreißung aus den Mutterarmen, der Natur war die Folge, auch die Grundkategorie des Lebens und seiner Urphänomene wurde dadurch mit einem Federstrich einfach aus der Welt herausgeworfen: die Welt besteht für Descartes aus nichts als aus „denkenden“ Punkten und einem gewaltigen mathematisch zu erforschenden Mechanismus. Wertvoll an der Lehre Descartes ist nur Eines: die neue *Autonomie* und *Souveränität* des Geistes (allerdings bei ihm auf Ratio reduziert und diese mit Intelligenz vermischt) — die Erkenntnis der *Überlegenheit des Geistes über alles Organische* und *Nur-Lebendige*, die er bei der mittelalterlichen Identifizierung der *forma corporeitatis* mit der Geistseele nicht besaß. Alles andere ist größte Verkehrtheit.<sup>1</sup>

DESCARTES' Unterscheidung von Geist und Körper nahm prinzipiell das geistig-beseelte Leben aus dem Körper und machte den Organismus zu einem bloßen Mechanismus,<sup>2</sup> und diese 'neue' Leibauffassung hat die Biologie, die Psychologie, die Medizin, die Soziologie und nicht zuletzt das Selbstbild des Menschen ganz nachhaltig beeinflußt.

In diesem Anspruch wird der Mensch bis in die Jetzt-Zeit letzthin

1 M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1947, S. 71f.

2 "La physiologie est un chapitre de la mécanique." So ein Resümee von H. Gouhier in: La pensée métaphysique de Descartes, Paris 1978, S. 343

*reduziert auf das, was an ihm physiologisch, modern gesagt: was an ihm molekular-biologisch oder gar kybernetisch beschreibbar ist.*

So schreibt A. NEUHÄUSLER zu dieser Problematik: "Diese Strömung, die man unverbrämt materialistisch nennen kann, auch wenn wir in der westlichen Welt verbrämende Namen dafür haben, ist die verständliche Folge der seit Galilei und Newton aufgebrochenen theoretischen Eroberung der Welt durch die Naturwissenschaften, vor allem durch die Physik. Sie hat mit ihrem Ideal des Experiments und der exakten mathematischen Formulierung von Gesetzen den Maßstab gesetzt für das, was als wissenschaftlich und damit glaubwürdig gelten darf und was nicht. Aber viele Biologen, Psychologen und erst recht Philosophen, die vor den sogenannten exakten Naturwissenschaften in die Knie gingen und gehen, haben dabei übersehen, daß der Gegenstand ihrer Wissenschaft, das Leben, vor allem der Mensch, nicht nur ein Gegenstand, ein sezierbares Objekt ist, bei dem man durch Raum- und Zeitmaße und andere Beobachtungs- und Meßgeräte - vom Mikroskop bis zum Gerät zur Messung von Gehirnströmen - der Sache auf den Grund kommt."<sup>1</sup>

NEUHÄUSLER sieht also in der Dominanz der Naturwissenschaften - verbunden mit mangelnder philosophischer Reflexion - einen Grund für die 'geistlose' Betrachtung des Menschen durch einige Vertreter der oben angeführten Wissenschaften. In ähnlicher Weise beurteilt ECCLES die heutige Situation des Menschen, wobei ECCLES den Verlust der geistigen Werte und die Umdeutung der menschlichen Existenz in ein 'bloß zufälliges' Geschehen besonders akzentuiert. ECCLES schreibt:

"Der Mensch hat in dieser heutigen Zeit den Weg verloren. Man hat diesen Zustand als 'die mißliche Lage' bezeichnet, in der die Menschheit sich befindet. Ich glaube, daß die Wissenschaft zu weit gegangen ist, als sie den Glauben des Menschen an seine geistige Größe, die sich in herrlichen, die Welt 3 betreffenden Leistungen

---

1 A. Neuhäusler, Das verlorene Menschenbild, unveröffentl. Vortrag, Cassianeum 1975

dokumentiert, zum Einsturz brachte und ihm statt dessen die Überzeugung einflößte, daß der Mensch bloß ein unbedeutendes animalisches Lebewesen ist, das aus einem Gemisch von Zufall und Notwendigkeit auf einem unbedeutenden Planeten entstanden ist."<sup>1</sup>

*Zu den Gedanken von DESCARTES sei hier noch angemerkt: Durch die totale Wesenstrennung von Geist und Materie hat DESCARTES nicht nur einer rein mechanistischen Realitätsdeutung einerseits und einer idealistischen, auf die Bewußtseinsimmanenz beschränkten Version andererseits (die sich auf die 'res cogitans' zurückzieht) unwillentlich Vorschub geleistet, sondern auch die differenzierten Beziehungen zwischen Körper und Geist undifferenziert gelassen.*

*Die wissenschaftliche Theorie à la DESCARTES erwies sich eher als*

- 
- 1 J.C. Eccles, Gehirn und Geist, S. 193 (Welt 3: hier im Sinne der Welt der Kultur gemeint). Auch in 'The Human Mystery' gibt J.C. Eccles seiner Abneigung gegen einen monistischen Materialismus Monodscher Prägung Ausdruck: "During the last century there has been a complete inversion of what may be called the establishment. It must be recognized that monist-materialism leads to a rejection or devaluation of all that matters in life, as been starkly expressed by Monod in his book 'Chance and Necessity', where the only value to be recognized as authentic is the truth established by scientific methods. All other values such as beauty, whether of nature or of art, moral values and altruism are regarded as inauthentic. Furthermore those who express beliefs in dualist interactionism, as do Popper and I in our book 'The Self and Its Brain', are labelled by Monod as animists. It is disconcerting, to say the least, to be relegated by Monod to a category that we share with those practising the most primitive superstitions and magic!" (S. 9)

Aus der Sicht des Psychiaters diagnostiziert J. Bodamer, daß der Mensch von heute 'ohne Ich' lebt - sein Selbst aufgeben muß, um den zivilisatorischen Ehrgeiz nach Leistungssteigerung, der ihm aufoktroziert wird, zu erfüllen. Ein mögliches Fazit (so J. Bodamer): "Ausdruck dieser Seinsverkümmern, dieses Ich-Unterganges ist die Krankheit, die auf der Klaviatur des Körpers die Dissonanz schmerzlich erklingen läßt." (J. Bodamer, Der Mensch ohne Ich, Freiburg 1958, S. 88)

*Instrument zur Vergewaltigung ihres zu untersuchenden Objekts, denn als plausible Erklärung dieses Phänomens der Leib-Seele-Korrelation.*

*Es wurde schon erwähnt, daß durch DESCARTES' schroffe Trennung von 'res extensa' und 'res cogitans' das Leib-Seele-Problem in fast heillose Schwierigkeiten gestürzt wurde. Ohne seine Behauptung der totalen Wesensverschiedenheit von Leib und Seele und damit die Unplausibilität einer gegenseitigen Wechselwirkung würde wahrscheinlich P a r a l l e l i s m u s , in seinen verschiedenen Variationen, nicht auf den Plan getreten sein.*

*Im Grunde ist auch FEIGLs Versuch, wie der SPINOZAs und anderer Denker, als Anstrengung zu interpretieren, den von DESCARTES gestifteten Dualismus von Leib und Seele zu überwinden.*

*So schien und scheint es die beste Patentlösung zu sein, die beiden wesensfremden Seins- bzw. Wirkpartner überhaupt als eigene Entitäten zu leugnen und sie zu W e s e n s e i g e n s c h a f t e n (SPINOZA) oder B e s c h r e i b u n g s w e i s e n (FEIGL) zu relativieren, ja zu entwirklichen.*

*Die eigentliche Crux im DESCARTESschen Dualismus war also die Deklaration der totalen Wesensfremdheit von Materie und Psyche. Wäre diese Voraussetzung, vom Standpunkt heutiger physikalischer Erkenntnisse aus, in Frage zu stellen, wäre selbstverständlich auch der DESCARTESsche Dualismus in Frage gestellt und somit wäre die Neuaufnahme einer Wechselwirkungslehre in Bezug auf Leib und Seele voll und ganz gerechtfertigt. Denn der alte Einwand, daß wesensfremde Substanzen nicht aufeinander wirken können, wäre ja dann gegenstandslos geworden.*

*Insofern ist es fruchtbar, die Frage nach dem Wesen der Materie die durch die neuere Physik in völlig anderem Licht erscheint, als man sie bisher sah - zu stellen, um ihre eventuelle Effizienz für das Leib-Seele-Problem zu prüfen.*

## Die Revision des Materiebegriffs

Der cartesische Dualismus von Materie und Geist wurde im 18. Jahrhundert vor allem durch den Materialismus im Sinne von HOLBACH, im 19. Jahrhundert durch den von BÜCHNER und FEUERBACH zugunsten der 'res extensa' eingeebnet. Es blieb nur noch der relative Dualismus zwischen Materie und Energie oder wie man damals sagte: Kraft und Stoff.

Diese der Physik immanente Dualismus hat in der Sprache der modernen Physik seine innere Unterscheidung weitgehend verloren, da die grundsätzliche Wandelbarkeit der Formen der Materie bzw. der Energie aufgezeigt wurde.

Man kam zu der Erkenntnis, daß Elementarteilchen einerseits aus kinetischer bzw. Strahlungsenergie erzeugt werden können, und daß sie sich umgekehrt in kinetische oder Strahlungsenergie wandeln können.

Alle Elementarteilchen sind aus demselben *S t o f f* gemacht, den man nun Energie oder auch Materie nennen kann; beide sind nur verschiedene Formen, in denen Materie erscheinen kann.

*So ist also eine klare Unterscheidung zwischen der M a t e r i e und der K r a f t bzw. zwischen K r a f t und S t o f f heute nicht mehr dogmatisch gerechtfertigt.*

*Ohne auf die zu dieser philosophischen Konsequenz führenden Entwicklungslinien (einerseits der Theorie der Elementarteilchen bzw. der Quantentheorie - andererseits der Relativitätstheorie) detailliert einzugehen, ist festzustellen:*

*Der Begriff der Energie kann mit den Merkmalen beschrieben werden wie z.B.: Unvorstellbarkeit, Unbestimmbarkeit in dem Sinne, daß der gegenwärtige Zustand nicht in allen Meßdaten genau bestimmt werden, also zukünftig auch nicht genau vorausgesagt werden kann und daß doch die Erkenntnis einer ständigen P r o - z e s s u a l i t ä t , eines ständigen Z u s t a n d s - w e c h s e l s , einer totalen D y n a m i k übrigbleibt.<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> nach A. Neuhäusler (Vorlesung: Metaphysik)

Diese generellen Merkmale der Materie bzw. der Energie von heute lassen eigentlich die Behauptung einer völligen Wesensfremdheit zum sogenannten 'psychisch Seienden' nicht mehr dogmatisch zu. Infolgedessen ist die Behauptung DESCARTES' ihrer völligen Wesensfremdheit - an der seine Leib-Seele-Theorie scheiterte - heute nicht mehr aufrecht zu erhalten. <sup>1</sup>

So kann also ausdrücklich angemerkt werden, daß daher die Annahme gestattet ist, daß Psyche und Materie sich nicht wesensfremd sind.

Ein Umdenken hat stattgefunden, dessen Prozeß zwar noch am Anfang ist, der aber schließlich auch geeignet ist, die Unterscheidung Materie - Geist zu relativieren.

Jedenfalls darf zum heutigen Stand der Forschung nicht mehr naiv, leichtfertig oder apodiktisch zwischen 'toter Materie' und 'lebendem

---

1 So schreibt A. Neuhäusler in: Mensch und Materie, München 1948, S. 40:

"Vorläufig aber wollen wir zusammenfassen, daß nach den Erkenntnissen heutiger naturwissenschaftlicher Forschung von einem 'mechanistischen Weltbild' schon deswegen nicht mehr die Rede sein kann, weil sogar die Materie nicht mehr als starres Herunterleiern zwangsläufiger Bahnen glaubhaft gemacht werden kann, sondern weil wir gehalten sind, auch in ihr schon ursprüngliche Impulsivität zu vermuten, die primitiv seelenhafter Art ist."

Und E. Becher schließt seine 'Einführung in die Philosophie' mit folgenden Worten:

"Blicken wir zum Schluß zurück auf den Ausgangspunkt unserer metaphysischen Gedankengänge, auf die materialistische Lehre, daß die Welt ausschließlich aus körperlichem Baumaterial bestehe, so erkennen wir, wie ungeheuer weit wir uns von diesem Standpunkt entfernt haben. Wir neigen zu der entgegengesetzten, psychistischen Auffassung, daß die ganze Welt, auch die Materie-an-sich, aus seelischem Baumaterial bestehe. Wie dem auch sein mag, jedenfalls existieren seelische Faktoren in der Welt, und es ergab sich uns, daß sie eine Führerrolle in ihr spielen, zunächst in unserem Großhirn, weiterhin wohl auch im ganzen Reiche des Lebens. Und endlich sprach manches für die Vermutung, daß über dem Seelischen, welches den einzelnen Lebewesen zugehört, ein überindividuelles Seelisches steht, das in die Individuen führend hineinreicht und -wirkt." (Einführung in die Philosophie, München 1926, S. 305)

Geist' unterschieden werden. Auch die 'toteste' Materie ist in ihrem Inneren durchgehend erregt, d.h. sie e x i - s t i e r t in permanenten dynamischen Prozessen, die mit unvorstellbarer Geschwindigkeit und Vehemenz ablaufen.

Nach all diesen Gedanken haben wir weder das empirische noch das logische Recht eine absolute Unterscheidung zwischen psychischem und materiellem Sein zu treffen. Was aber bedeutet dies im Hinblick auf eine Interpretation des Leib-Seele-Problems?

## DER PSYCHISTISCHE MATERIEBEGRIFF

*Die philosophische Hypothese von der 'psychistisch' zu deutenden Materie würde die Spaltung der Welt und damit auch von Leib und Seele aufheben und eine weniger widersprüchliche Deutung ermöglichen.*

*Seltsamerweise hat das gerade ein Philosoph geahnt, von dem man in der Regel keine Ahnung hat, daß ausgerechnet er so etwas denken konnte: LENIN, der herausragende Klassiker des dialektischen Materialismus.*

In seinem Werk "Materialismus und Empirioskritizismus" stellt er anfänglich die Frage: Wie ist Empfindung aus der zuerst empfindungslosen Materie entstanden? Er zitiert dazu ein Gespräch der französischen Enzyklopädisten DIDEROT und d'ALEMBERT, in dem DIDEROT sagt: die Frage, wie die Empfindung aus der Materie entstanden ist, wird am besten dadurch gelöst, daß man annimmt, sie sei gar nicht entstanden - wenn man nämlich der Materie schon eine ursprüngliche Empfindungsfähigkeit zuschreibt! LENIN hält diesen Ansatz - der ja eigentlich eine 'Entmaterialisierung der Materie', nämlich ihre 'Psychisierung' bedeutet - für außerordentlich plausibel, läßt ihn dann allerdings selbst in Vergessenheit geraten.<sup>1</sup>

*Denn die Auflösung der Materie zu etwas Empfindendem ist natürlich einem Materialismus nicht zuträglich.*<sup>2</sup>

*Der mögliche Einwand, daß die hier angeführte Hypothese ein mehr oder weniger starker 'Aufguß' der bekannten All-Psyche-Theorien ist, wie sie in Differenzierungen von SPINOZA, LEIBNIZ, FECHNER etc. vertreten wurden, muß abgelehnt werden. Die hier explizierte*

---

1 Vgl. W.I. Lenin, Materialismus und Empirioskritizismus, Neudruck Peking 1976

2 Vgl. auch zum Materiebegriff im Lichte des 'Dialektischen Materialismus: J.de Vries, Materie und Geist, S. 53ff. und der von ihm angeführte Begriff der 'empfindenden Materie' in den Aussagen von Lenin und P.T. Below (S. 76f.)

Auffassung ist keine gedankliche *P r o l o n g a t i o n* über die Psyche zur Materie hin, sondern die physikalisch-wissenschaftlichen Erkenntnisse legen uns umgekehrt in der philosophischen Interpretation nahe, die Materie in einer vom Ursprung her bedingter Verwandtschaft zur Psyche zu sehen.

Daß die organische Materie sehr wohl nur in einer Wesensverwandtschaft, aber nicht in einer Gleichartigkeit mit der uns erfahrbaren Psyche steht, zeigt sich deutlich an Vorgängen und Prozessen, die die Fähigkeit haben, offensichtlich ohne eine psychische Stimulation stattzufinden und auch in keiner Weise einer psychischen Determination unterliegen, oder einem 'Primat' des Psychischen zu unterwerfen sind:

Hierzu gehören z.B. die unkontrollierten und bislang unkontrollierbaren Veränderungen innerhalb des Zellwachstums. Gerade bei chaotisch wuchernden Veränderungen des Zellgewebes ist das Ursache-Wirkungsverhältnis zum Teil unbekannt, denn wäre die Ursache (als das wirklich Ursächliche) bekannt, dann wüßten wir, warum die Zelle ihre 'Programmierung' verliert und ein großer Schritt zur Heilung wäre getan.

Jedenfalls macht uns die organische Materie sehr deutlich, daß sie die Fähigkeit hat, auch 'anders' zu sein, sich zu verändern und uns (d.h. dem Individuum) letztlich den Dienst zu verweigern. Diese 'Freiheit' der Materie bedeutet oft unsere Unfreiheit, ja unsere Zerstörung.

Auch aus diesem Gedanken heraus lehnen wir eine Identität zwischen Leib und Seele ab. Unser wichtigstes Argument aber war das der erlebten Nicht-Identität zwischen physischen und psychischen Phänomenen. Wir sehen daher die psycho-physische Korrelation nur in einer Wechselwirkung, d.h. diese funktionale Leben und Erleben erst ermöglichen-

de 'Einheit' von Körper und Geist ist nur durch eine als letztthin psychisch zu denkende organische Materie plausibel gerechtfertigt.

In diesem Zusammenhang erscheint uns z.B. auch die von H. DRIESCH verschiedentlich gebrauchte Formulierung 'psychoid' (für die von ihm angenommenen Entelechien) inkonsequent, wenngleich wir die Hilflosigkeit der Sprache betonen, zwischen psychisch im uns bekannten und psychisch in einem weitesten metaphysischen Sinne zu unterscheiden. Der Begriff 'psychisch' kann hier nur im allgemeinsten Sinne des 'Innehabens' der eigenen Zuständlichkeit und der Reaktion darauf zugelassen werden.

Auch das Problem der Genese der Empfindung - das schon bei LENIN gestreift wurde und das hier nur kurz angedeutet werden kann - läßt sich nur dann plausibel angehen, wenn man annimmt, daß dem Ursprung alles Seienden bereits Empfindung, Bewußtsein in einem nicht eng zu definierenden Sinne innewohnt. Denn dann ist alles Seiende, das diesem Ursprung entstammt, von seinem Wesen geprägt, hat von ihm in irgendeiner Weise die Fähigkeit zu empfinden.

Darin kann auch die Materie einbezogen werden, wenngleich sie eine Stufe von Empfindung hätte, über die wir uns nur spekulative Gedanken machen können.

Sie wäre aber jedenfalls nicht 'tote Materie', aus der entweder lebendige Psyche entsteht oder aber mit der lebendigen Psyche in einer Beziehung totaler Fremdheit steht.

*Eine psychistische Deutung der Materie simplifiziert keinesfalls das Leib-Seele-Problem, indem sie eine Identität von Leib und Seele im Sinne FEIGLs u.a. nahelegt. Aber eine psychistische Deutung ermöglicht die plausible Erklärung der intensiven Wechselwirkung von Leib und Seele, da sich beide Interaktionspartner nicht mehr so grundsätzlich wesensfremd sind, wie bisher gedacht wurde.*

Es wäre also ein Mißverständnis, die Hypothese einer Wesensverwandtschaft von Leib und Seele, welche aufgrund eines gemeinsamen psychisch zu nennenden Ursprungs anzunehmen wäre, als Befürwortung der Identitätstheorie von H. FEIGL zu verstehen.

H. FEIGL behauptet eine faktische Identität von Leib und Seele von der Leib und Seele eben nur Erscheinungs- bzw. Beschreibungsweisen sind.

Die angeführte Hypothese einer Wesensverwandtschaft von Leib und Seele - bzw. einer 'psychistisch' zu deutenden Materie - verweist lediglich auf einen identischen U r s p r u n g beider, impliziert keineswegs ihre unmittelbare Identität.

*Somit bleibt abschließend zu sagen, daß die obigen Überlegungen die Materie zwar in die Nähe der Psyche rücken, aber sie betonen andererseits auch die Eigenständigkeit der Materie gegenüber der Psyche. Es wird nur ihre grundsätzliche Wesensverwandtschaft, ihre Gemeinsamkeit im Ursprung nahegelegt - nicht ihre faktische Totalidentität. Es wird dadurch die Annahme der Wechselwirkung von W e s e n s v e r w a n d t e n gerechtfertigt, und damit der Parallelismus - der nur aufgrund der Voraussetzung der cartesischen Wesensfremdheit entstand, und der in sich inplausibel ist - als theoretisch unterlegen gezeigt.*

Daher postulieren wir eine I n t e r a k t i o n zwischen Leib und Seele, wobei beiden Partnern eine Eigenständigkeit und damit eine eigene Wirkfähigkeit zuzuschreiben ist, aber ihre Interaktion - als die Fähigkeit aufeinander zu wirken - ist nur plausibel, wenn eben nicht Wesensfremdheit, sondern Wesensverwandtschaft besteht.

Das ist die Aufhebung der DESCARTESschen Blockade des Leib-Seele-Problems.

Wir wollen versuchen, unsere Auffassung, die ja als ein 'gemäßigter' Dualismus interpretiert werden kann, thesenartig <sup>1</sup> durch ein von J. SEIFERT erarbeitetes Schema über die Möglichkeiten einer dualistischen Auslegung der Leib-Seele-Korrelation zu verdeutlichen, um unsere Position klar (und vielleicht auch weniger mißverständlich) herauszuarbeiten.

#### Mögliche Interpretationen der dualistischen Leib-Seele-Korrelation

1. Eine erste Bedeutung von Dualismus sieht J. SEIFERT in jeder Auffassung, "die einen grundlegenden Unterschied zwischen physischen und psychischen Gegebenheiten anerkennt, ohne auf eine substantielle Unterscheidung zwischen Leib und Seele aufzubauen." <sup>2</sup>

Dazu ist zu sagen: Für uns ist ein grundlegender Unterschied nicht gegeben, in dem Sinne, daß Leib und Seele aus einem möglichen Ursprung heraus nicht grundsätzlich wesensverschieden sind. Über diesen als psychisch anzusehenden Ursprung alles Seins und daher auch der Materie kann an dieser Stelle nichts Näheres ausgeführt werden.

2. "Eine zweite Art von 'Dualismus' unterscheidet Körper und Seele als zwei verschiedene Substanzen." <sup>3</sup>

---

1 thesenartig, da sich diese Arbeit mit der Leib-Seele-Theorie von H. Feigl auseinandersetzen soll und eine eigene Auffassung dieser Problematik in einer ausführlichen Darstellung thematisch nicht beabsichtigt ist.

2 J. Seifert, Das Leib-Seele-Problem, S. 126; vgl. auch 'Leib und Seele', S. 170-182

3 J. Seifert, Das Leib-Seele-Problem, S. 126

Diese Unterscheidung ist aus zweierlei Gründen heraus zu differenzieren: einerseits können Leib und Seele nicht so grundverschieden voneinander sein, daß eine Wechselwirkung zwischen ihnen verworfen werden muß; andererseits können wir den Substanzbegriff des Geistes nicht ohne weiteres auf den Körper übertragen. Wir verstehen unter 'Substanz' ein sich im Wechsel aller Prozesse und Zustände (und damit in allen seinen Akten) durchhaltendes selbiges Seiendes. Dies trifft auf die organische Materie nicht eigentlich zu.

Ihre Permanenz liegt vornehmlich in einer Permanenz der Prozessualität der Funktionen, aus denen letztlich eine (Form) Identität des Leibes resultiert. Störungen innerhalb dieser Prozesse können aber zu einer empfindlichen Veränderung innerhalb des Organismus führen und so seine ihm eigene 'Gegenstandsidentität' zerstören. Eine analoge Störung im psychischen Bereich kann zwar eine Änderung der Inhalte des Ich, aber nicht seine Ich-Bezogenheit als Einheit psychischer Daten - mögen sie nun bewußt erfahren werden oder auch nicht, bewirken.<sup>1</sup>

3. "'Dualismus' in einem dritten Sinn ist in allen Auffassungen zu finden, in denen die Betonung des substantiellen Unterschiedes zwischen Körper und Seele (bzw. die Betonung der Wesensverschiedenheit von Physischem und Psychischem) Hand in Hand, nicht mit einer radikalen Leugnung der Einheit des Menschen bzw. der realen Verbindung von Leib und Seele, wohl aber mit einem mangelnden Verständnis, ja einer partiellen Kompromittierung dieser Einheit geht."<sup>2</sup>

Wir verstehen den Menschen als eine 'Einheit' von Leib und Seele derart, daß sie ein Funktionsgesamt als Person bilden, und stehen somit einer psychophysischen Wechselwirkungslehre wie der von J.C. ECCLES insofern nahe, als daß wir auch eine Interaktion zwischen unserem Ich (ECCLES Terminus: "der sich

---

1 Vgl. unsere Anmerkungen zur Ich-Einheit in dieser Arbeit, S. 51ff.

2 J. Seifert, Das Leib-Seele-Problem, S. 127

seiner selbst bewußte Geist) und dem Körper postulieren. Pointiert gesagt: wir können im Körper nicht mehr sehen als das 'Vehikel' der Seele.

4. Eine dualistische Lehre wie die der Okkasionalisten verwerfen wir mit den prinzipiell gleichen Argumenten wie J. SEIFERT.

5. "Eine fünfte Bedeutung von 'Dualismus' kann entweder im neutralen oder im negativ bewerteten Sinn gebraucht werden, bezieht sich aber immer auf eine Auffassung, die den Unterschied von Leib und Seele im Licht eines Werturteils macht." <sup>1</sup>

Eine komplexe Diskussion dieser von J. SEIFERT angesprochenen und an anderer Stelle erschöpfend ausgeführten Problematik <sup>2</sup>, im Sinne einer Herausstellung der mit Leib und Seele verknüpften Werte oder Unwerte ist an dieser Stelle nicht möglich. Jedoch geben wir einer möglichen positiven Auffassung den Vorrang: es ist die These von der 'Existenz' der Seele ohne den Körper, wie sie im Hinblick auf eine Theorie der Unsterblichkeit (z.B. im Sinne von A. WENZL) höchst relevant erscheint. Mit den Worten von E. SCHRÖDINGER gesprochen: "Wenn sie vor dem entseelten Leichnam eines nahen Freundes stehen, den Sie schwer vermissen werden, ist es nicht tröstlich zu wissen, daß dieser Leib nie wirklich der Sitz seiner Persönlichkeit war, sondern nur symbolisch oder semantisch, nicht viel mehr als eine richtige Briefanschrift oder Telefonnummer." <sup>3</sup>

6. "Eine sechste Bedeutung von 'Dualismus' bezieht sich auf die Frage der Trennbarkeit der Seele vom Leib nach dem Tod." <sup>4</sup>

Diese Trennbarkeit - ja die Weiterexistenz der Seele - haben

---

1 ebd., S. 128

2 J. Seifert, Leib und Seele, S. 176f.

3 E. Schrödinger, Geist und Materie, S. 35

4 J. Seifert, Das Leib-Seele-Problem, S. 129

wir oben und an anderer Stelle betont.

7. "'Dualismus' hat wieder eine total verschiedene Bedeutung, wenn sich dieser Terminus auf eine Auffassung bezieht, der gemäß es nur zwei Arten von Substanz in der Welt gäbe, eine geistige und eine materielle Substanz."<sup>1</sup>  
Eine solche 'Zweiteilung à la DESCARTES' wurde von uns an anderer Stelle kritisiert und gänzlich abgelehnt. (Vgl. auch Punkt 2 oben.)

---

<sup>1</sup> ebd., S. 129

## ZUSAMMENFASSUNG

- a) Ein Kommentar zu H. Feigl's Darstellung der Problematik in seinem Artikel 'The Mental and the Physical'

So komplex H. FEIGL das Thema zu Anfang seiner Erläuterungen umreißt und das Problem nicht als ein Scheinproblem abtut, sondern es aus "der Rumpelkammer der spekulativen Metaphysik"<sup>1</sup>, in das es von einigen Wissenschaftlern verbannt wurde, befreien möchte, und auch die vielfältigen Wurzeln des Leib-Seele-Problems betont und das Problem wie auch SCHOPENHAUER als 'Weltknoten' sieht, da es auch seiner Meinung nach ein wahres Bündel aus verschlungenen Rätseln ist, reich an ungelösten erkenntnistheoretischen, syntaktischen, semantischen und pragmatischen Fragen, so kommt H. FEIGL doch schließlich nicht über die Position eines logischen Empirismus hinweg, auch wenn er zu Recht meint, daß das Leib-Seele-Problem zu oft verdrängt wurde, weil es eben Fragen aufgeworfen hatte, deren Beantwortung überdies durch Begriffskonfusionen unnötig kompliziert wurde.

H. FEIGL sieht richtig den 'geistigen Schrebergarten' mancher Gelehrter, "die ihre Ideen libidinös besetzen und sehr sorgfältig Barrikaden darum errichten, bloß um ihre Lieblingsgedanken vor den Schlägen ihrer Kritiker oder den langsamen Korrosionseffekten zu schützen."<sup>2</sup>

Auch H. FEIGL will sich nicht von dieser möglichen Verführung ausnehmen und schlägt daher vor, daß es das Beste sei, sich auch der unbarmherzigsten Kritik zu stellen (wie uns scheint nur mit dem Ziel seine Position weiter zu festigen).

Weit gravierender als diese Selbstbekenntnisse ist aber sein Festhalten an der Unterwerfung metaphysischer Erkenntnisse unter die alleinige Instanz der empirischen Forschung.<sup>3</sup>

---

1 Vgl. H. Feigl, Mental-Physical, S. 370

2 ebd.

3 A. Wenzl dagegen sagt klar: "Für das innerseelische Geschehen, für die Innenwirklichkeit des Menschen kann die

H. FEIGL hat uns wieder an den Punkt wissenschaftstheoretischer Diskussion (zurück)geführt, an dem sich die Frage stellt, ob philosophische Erkenntnis mit den Ergebnissen empirischer Untersuchungen steht und fällt: heißt es doch bei ihm, die Erkenntnisse, die unser Denken und unser Verstand ermöglichen, unter die Erkenntnisse und Prüfungsmethoden der Naturwissenschaften zu stellen <sup>1</sup>, und wenn diese eine empirische Bestätigung nicht liefern, das Gedachte als Aberglauben abzutun.

Gerade aber in der Philosophie ist es (im Unterschied zu den Naturwissenschaften) unmöglich, nur von empirischen Daten auszugehen, faktische Korrelationen gar zu beobachten und daraus endlich Schlüsse zu ziehen. Hier formuliert K.R. POPPER klar: "Philosophen können in ihrer Suche nach der Wahrheit alle Methoden wählen, die ihnen Erfolg zu versprechen scheinen. Es gibt keine Methode, die für die Philosophie charakteristisch oder wesentlich ist." <sup>2</sup>

---

Naturwissenschaft ihrem Begriff und ihrer Methode nach sich nicht als zuständig erklären." (Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft, Stuttgart 1954, S. 121)

1 so auch der Tenor in P. Feyerabends Artikel: Herbert Feigl, A Biographical Sketch (in: Mind, Matter and Method, S. 3ff.)

Es herrscht in den wissenschaftstheoretischen Diskussionen in Minnesota die Auffassung, zwar metaphysische Theorien zuzulassen, aber nur mit dem Zweck als 'heuristische Fiktionen (so J. Seiferts Interpretation, in: Leib und Seele, S. 133 Anm. 257b) zu dienen.

Vgl. auch den Aufsatz von H. Feigl 'Some Major Issues and Developments in the Philosophy of Science of Logical Empiricism', in: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis (herg. von H. Feigl und M. Scriven, Minnesota Press 1962, S. 3-37). Dem interessierten Leser seien besonders die Seiten 34/35 angezeigt, wo H. Feigl die Position des 'logischen Empirismus' der letzten 25 Jahre darlegt und seine Weiterentwicklung betont.

2 K.R. Popper, Logik der Forschung, Tübingen 1966, S. XVI

"Ich bin aber bereit zuzugeben, daß es etwas gibt, das man als die Methode der Philosophie bezeichnen könnte. Sie ist aber keineswegs für die Philosophie allein charakteristisch; vielmehr ist sie die Methode aller rationalen Diskussion und daher ebenso die Methode der Naturwissenschaft wie die der Philosophie. Ich meine die Methode, die darin besteht, daß man sein Problem klar formuliert und die verschiedenen vorgeschlagenen Lösungsversuche kritisch untersucht." <sup>1</sup>

Letztere erkennt H. FEIGL wohl an und hat selbst diese kritische Haltung betont, doch diese verliert ihre Wirkung innerhalb der Grenzen neopositivistischen Denkens, da sich diese kritische Haltung nicht auf diese selbst bezieht, da die Kritik den Positivismus selbst nicht in Frage stellt.

Solange aber diese Position einer philosophischen Erkenntnis nicht aufgegeben wird, ist eine "spezifisch philosophische Schau" (D.v. HILDEBRAND) nicht möglich, und dies bezieht sich nicht nur auf das uns bewegende Leib-Seele-Problem, sondern auf die ganze philosophische Problematik. <sup>2</sup>

In profunder Weise stellt D.v. HILDEBRAND gerade diese Verunglimpfung der Philosophie in seiner Einleitung zu seinem Buch 'Was ist Philosophie?' heraus und bekämpft sie auf das schärfste.

Zum einen wendet er sich gegen jene 'Philosophen', die die Naturwissenschaften über die Philosophie stellen, und z.B.

---

1 ebd., S. XVII

Vgl. auch zur Diskussion um den Wissenschaftsbegriff (als ein keinesfalls gegebener oder unproblematischer Begriff) das Buch von W.L. BÜHL, Einführung in die Wissenschaftssoziologie, München 1974. W.L. BÜHL ist ein Kenner der 'Materie' und seine Argumentation besticht durch große Komplexität und Sachverstand.

Vgl. die amüsanten und zutreffenden Gedanken von J.C. Eccles über die 'Disziplin Wissenschaft', in: Wahrheit und Wirklichkeit, S. 187ff. Insbesondere das Kapitel: Wie ein Wissenschaftler entsteht.

2 Vgl. D.v. Hildebrand, Was ist Philosophie? S. 12

die Sphäre der Sittlichkeit zu einer Thematik der naturwissenschaftlichen Anthropologie und der Soziologie machen. Da diese beiden Wissenschaften nach den Methoden der Naturwissenschaften vorgehen, ist ihre sog. wissenschaftliche Integrität unantastbar. Die Erkenntnistheorie und die Ästhetik - so D.v. HILDEBRAND - werden der experimentellen Psychologie überschrieben und die Metaphysik wird gänzlich als unseriöses Forschungsgebiet angesehen.

Weiter wendet sich D.v. HILDEBRAND gegen jene übersteigerte Form philosophischer Forschung, die sich in einer "überfeinerten formalen Intelligenz" <sup>1</sup> mancher Semantiker zeigt - wir möchten fast sagen 'erschöpft' - und deren Argumentation in ihrer geistigen Schärfe und Gewandtheit jener der Mathematiker gleicht.

Zum heutigen Zeitpunkt sieht aber D.v. HILDEBRAND die größte Gefahr von seiten des von HEGEL stammenden Historizismus, bei dem der Prozeß der Erkenntnis als Entwicklung des Weltgeistes begriffen wird und in vielen Formen des historischen Relativismus Geltung beansprucht.

Für unsere Arbeit aber ist die Kritik am Positivismus - der sich D.v. HILDEBRAND besonders ausführlich widmet - von Bedeutung. Die Schärfe seiner Worte und die Brillanz seiner Argumentation zeugen von seinem nicht nur menschlichen, sondern auch kompetenten Engagement, die Philosophie gegen diese Strömungen zu verteidigen, ja sie zu rehabilitieren. Das folgende Zitat mag etwas von dieser kritischen Auseinandersetzung dieses Philosophen mit den (so scheint uns heute dominierenden) Positionen wiedergeben, die für eine Philosophie, die nur allein von einem "bloßen akademischen Fachinteresse" <sup>2</sup> geleitet ist, abträglich sind:

"Dieses Buch ist einer Rehabilitierung der Philosophie gewidmet. Es zielt darauf ab, das wahre Wesen philosophischer Erkenntnis, ihre erkenntnistheoretische Würde und ihre im Kierkegaardschen Sinn existentielle Lebendigkeit sowie den wahren Gegenstand der Philosophie

---

1 ebd., S. 12

2 ebd., S. 17

herauszuarbeiten. Es trachtet danach, die klassische Rolle der Philosophie im menschlichen Leben aufzuweisen. Möge es eine Waffe sein, um die Festung des positivistischen und immanentistischen Relativismus niederzulegen und das Tor zum Kosmos in seiner atemberaubenden Fülle und Tiefe wieder zu öffnen.

Doch ist sich der Autor voll bewußt, welcher Opposition es begegnen wird. Er sieht gleichsam das ironische Lächeln in den Gesichtern der Positivisten aller Art, denen es als Ausdruck einer veralteten, reaktionären Mentalität erscheint. Er erwartet auch, von allen Transzendentalisten und Immanentisten und besonders von den historischen Relativisten abgelehnt zu werden. Andere werden sich über die Naivität dessen wundern, der anscheinend nichts von dem revolutionären Ereignis bemerkt hat, das Heideggers Philosophie darstellt.

Trotzdem werfe ich freudig den Handschuh in die Arena, obschon im vollen Bewußtsein der Unzulänglichkeit meiner Beiträge angesichts der Tiefe und Größe meines Themas. Ich bilde mir in keiner Weise ein, dieses Buch könne der riesigen Aufgabe der Rehabilitierung der Philosophie gerecht werden. Aber ich bin tief davon überzeugt, daß diese ebenso wie die Kriegserklärung an alle Formen des Relativismus eine große und höchst zeitgemäße Aufgabe ist.

Man würde mich radikal mißverstehen, wollte man in diesem Buch eine Revolte gegen die exakten Wissenschaften erblicken, oder irgendeinen Mangel an Respekt und voller Würdigung ihrer enormen und bewunderungswürdigen Leistungen, z. B. in Physik, Chemie und Medizin. Nein, der hier angekündigte Krieg richtet sich in keiner Weise gegen die Wissenschaften. Er wendet sich vielmehr gegen die, welche die Wissenschaften zu einem Stein der Weisen machen und sich einbilden, man könne philosophische Probleme mit naturwissenschaftlichen Methoden lösen. Der Krieg, der geführt werden muß, richtet sich gegen alle Totengräber der Philosophie, seien es Positivisten, immanentistische Idealisten oder historische Relativisten." <sup>1</sup>

Einen weiteren Vorwurf wollen wir hier aufgreifen, den D.v. HILDEBRAND den logischen Positivisten, den Transzendentalisten und den Immanentisten macht:

"Der Betreffende stellt sich ja von Anfang an außerhalb des Rahmens dieses Dialogs. Seine Blindheit für das eindeutig Gegebene macht ihn eben auch blind für alle Argumente und über allen Zweifel erhabene Beweisführung." <sup>2</sup>

Prinzipiell ist dieser Vorwurf auch H. FEIGL zu machen. Wir haben versucht die Schwächen seiner Argumentation aufzu-

---

<sup>1</sup> ebd., S. 14. Vgl. auch J. Seiferts kritische Äußerungen zum 'Minderwertigkeitsgefühl' vieler Philosophen bezüglich der Objektivität philosophischer Erkenntnis in seinem Buch 'Leib und Seele, insbesondere S. 40 Anm. 112

<sup>2</sup> D.v. Hildebrand, Was ist Philosophie? S. 15

zeigen und sind uns doch bewußt, daß diese Kritik ihn nur partiell widerlegen kann. Wir erinnern nur an den von uns erörterten Ich-Begriff, der mit den methodologischen Voraussetzungen von H. FEIGL nicht beweisbar ist, der nur im Selbsterleben statt hat, und den man nicht erklären und mitteilen kann, es sei denn, der Betreffende hat sich selbst als der Mittelpunkt oder das Zentrum aller seiner Erlebnisdaten als Ich erkannt.

Zur positivistischen Erkenntnisposition schreibt J. SEIFERT zusammenfassend, indem er sich auf die Aufsätze von SMART, NAGEL und FEIGL gleichermaßen bezieht:

"In keinem dieser Aufsätze wird der Urmethode der Philosophie, der Weseneseinsicht (Herv. d. Verf.), wie sie in der Einleitung im Anschluß an die ausdrückliche Entdeckung derselben in der 'Münchener Phänomenologie', eine Stelle eingeräumt. Diese Methode, wie sie von Platon und Aristoteles an die abendländische Philosophie weitgehend bestimmte, wird mit keinem Wort mehr erwähnt. Und wenn man diese der Philosophie bzw. den Gegenständen philosophischer Forschung angemessene Methode einmal aufgegeben hat, dann kann man allerdings die innere Widersprüchlichkeit und Falschheit des Materialismus nicht erkennen - dann kann man aber erst recht auch keine Identität zwischen Hirn und Seele erkennen. Und - im Gegensatz zur oft prätentösen Formulierung ihrer Thesen - im Grunde geben ja die Anhänger der Identity-Theory zu, daß ihre Auffassung eine reine Hypothese ist, die ihrer Ansicht nach grundsätzlich empirisch widerlegt werden könnte." <sup>1</sup>

---

1 Vgl. J. Seifert, Leib und Seele, S. 135 Anm. 257e. Hier bezieht sich die vorliegende Kritik insbesondere auf folgende Aufsätze: J.C. Smart, Sensations and Brain Processes; Th. Nagel, Physicalism, in: The Mind-Brain Identity Theory (hersch. von C.V. Borst) London 1970; H. Feigl, Leib-Seele, kein Scheinproblem.

b) Zum Inhalt der vorliegenden Arbeit

Durch die von DESCARTES gestiftete Trennung von Leib und Seele und die Erklärung ihrer völligen Wesensfremdheit war die ursprüngliche Auffassung, daß Leib und Seele in einer Wechselwirkung stehen, diskreditiert worden. Nur weil die Wesensfremdheit der beiden Substanzen Leib und Seele eine Wirkbeziehung untereinander als unmöglich oder unwahrscheinlich erscheinen ließ, kamen überhaupt parallelistische Theorien auf. In diesen traten zuerst Versuche auf, die Parallelität des Verlaufs der leiblichen und seelischen Prozesse durch eine göttliche Zuordnung zu lösen. Diese Versuche wurden dann von der Identitätstheorie SPINOZAs abgelöst: nach ihr sind ja Leib und Seele keine eigenen Entitäten, sondern nur noch Attribute der einzigen Entität, die SPINOZA anerkennt, nämlich der göttlichen Substanz.

Diese 'Patentlösung' SPINOZAs setzt sich nun in der Gegenwart in einem Neuansatz bei FEIGL fort. Obwohl sich FEIGL von SPINOZA distanziert, weil er die metaphysische Basis, d.h. die Voraussetzung der Existenz Gottes nicht übernehmen will, ist sein identitätsphilosophischer Ansatz eigentlich nur eine Variation des Ansatzes von SPINOZA, d.h. sein Ansatz der Identität von Leib und Seele ist eigentlich nur eine ihres metaphysischen Zusatzes beraubte Variante. Beiden gemeinsam ist die Annahme einer Leib und Seele zugrundeliegenden Identität. Aber ob SPINOZA oder FEIGL: beide meinen nur ein zugrundeliegendes Seiendes in Bezug auf die 'Attribute' bzw. 'Beschreibungsweisen' dieses einen Seienden.

Trotz dieser Einschränkung ist es das Verdienst FEIGLs, die Diskussion über die Korrelation psychophysischer Vorgänge in entscheidendem Maße bereichert und von neuem belebt zu haben. Sein Versuch, neurophysiologische Entitäten mit den psychischen Entitäten in Verbindung zu bringen, hat dem traditionellen Leib-Seele-Problem einen neuen Aufschwung gegeben, indem FEIGL von nur einer Wirklichkeit ausgeht, die in zwei verschiedenen Begriffssystemen dargestellt wird: einerseits in dem der Physik und andererseits in dem der phänomenologischen Psychologie.

Auf der Basis der mentalistischen Phänomene und ihrer Beschreibung

einerseits, und der intersubjektiv bestätigbaren physischen Fakten und ihrer Beschreibung andererseits, entwirft FEIGL eine Identitätstheorie, wonach die Gegebenheiten, auf die man sich in der mentalistischen, der behavioristischen und der neurophysiologischen Sprache bezieht, miteinander identisch sind, d.h.: Individuelle Zustände, unmittelbar bekannt und phänomenologischen Begriffen zugeschrieben, können in einer allgemein gültigen Sprache beschrieben werden und sind so mit dem, was mit gewissen neurophysiologischen Begriffen bezeichnet wird, empirisch identifizierbar. Privatheit ist so intersubjektiver Beschreibung zugänglich und die Objekte intersubjektiver Wissenschaft können durch Daten individueller Erfahrung evident gemacht werden.

Die Fragwürdigkeit dieser Identifizierung: Individuellen Zuständen und Prozessen können zwar neurophysiologische Begriffe zugeordnet werden, aber diese können nicht von ihnen adäquat getroffen werden. Insofern ist es nicht einzusehen, daß die individuellen Erlebnisse einer intersubjektiven Beschreibung im Sinne einer physikalistischen Beschreibung zugänglich sind. Die physikalistische Beschreibung ist eben nur eine dem psychischen Verlauf zuordenbare Beschreibung. Sie trifft aber niemals das Phänomen in seiner erlebten Eigentlichkeit selbst. Somit werden nicht die individuellen Zustände als mentale Phänomene beschrieben, sondern nur die den mentalen Phänomenen entsprechenden neurophysiologischen Phänomene. Die individuellen Zustände sind nicht durch neurophysiologische Begriffe empirisch identifizierbar, sondern nur die neurophysiologischen Tatsachen selbst sind empirisch identifizierbar. FEIGLs Terminus 'empirisch identifizierbar' ist mißverständlich, da er keine empirische Identifizierung im wortgetreuen Sinn meint, sondern nur die Identifizierung einer 'Entsprechung' beider nicht identisch erscheinender Daten.

Der Ausdruck 'empirische Identität' – mit der er die aus empirischen Gegebenheiten hypothetisch erschlossene Identität von Leib und Seele meint – die aber, als selbst unerfahrbar, keinesfalls das Prädikat 'empirisch' verdient – ist dazu angetan, die Tatsache zu verwischen, daß es sich auch um eine metaphysische Annahme handelt: eine Annahme einer dem Erfahrungsbereich transzendenten Entität. Nur wird diese nicht a priori und mit theologischer Rele-

vanz gesetzt. Seine Auffassung rückt ihn in die Nähe der von KANT vertretenen Auffassung über das 'Ding an sich', jenes Seiende an sich, wie es unabhängig von unserer Erfahrung und unserem Denken ist.

Der von FEIGL postulierten Identität steht die Inkommensurabilität der qualitativ-psychischen und der quantitativ-physischen Prozesse im psychophysischen Geschehen entgegen. Das Psychische ist unerklärlich in dem Sinn, als es nicht auf den Bereich der physischen Phänomene reduzierbar ist: Psychisches ist Physischem nicht eindeutig zuordenbar.

FEIGL postuliert, daß sich das Leib-Seele-Problem als jene zu leistende Erklärung des Verhältnisses zwischen zwei Arten von Phänomenen - nämlich den psychischen und den physischen - stellt. So ist das eigentliche Problem einerseits auf eine Mannigfaltigkeit von 'Rohempfindungen' und eine korrelierende Mannigfaltigkeit von neurophysiologischen Prozessen andererseits reduziert. Den Kern des Problems bildet das Empfindende aller Empfindungen selbst: das Ich, das sie empfindet.

FEIGLs Beschreibung des Ich übersieht - analog wie HUME - daß Zusammengehörigkeit, Koordination, Integration von Daten keinesfalls die Faktizität des Ich, nämlich das Erlebnis des Ich als einer Einheit trifft. Eine noch so wohl organisierte Vielheit von Daten, seien es Gehirnzellenprozesse oder auch sogar schon Empfindungen, bringt nicht die erlebbare Einheit des Ich zustande. Zu jeder Wahrnehmung von Vielheit und zu jeder Beschreibung von Vielheit ist also die Einheit des Bewußtseins die Voraussetzung, die von Philosophen wie HUME oder FEIGL über der Vielheit nicht mehr bemerkt wird.

Eine Menge von Empfindungen wird immer eine Menge von Empfindungen bleiben, wenn es nicht eine generelle Empfindung gibt, die sie im einzelnen unterscheiden und differenzieren kann. Besondere Relevanz hat daher die Frage nach der Einheit der bewußten Erfahrung, die sich nicht aus der komplexen Anordnung und Tätigkeit der neuronalen Prozesse herleiten läßt und die nur durch ein 'übergreifendes Ich' gestiftet werden kann.

Man kann allerdings keinem erklären, was es ist, wenn er nicht selbst darauf aufmerksam wird: nämlich auf sich selbst - als Ich - als die Mitte seiner Empfindungen und Reaktionen - als Einheit, in der die Vielheit aller seiner Zustände und Prozesse vereinigt ist.

Identität oder Nicht-Identität ist eine Frage, die im Grunde nur aus der Selbsterfahrung heraus hinreichend beantwortet werden kann, da sie durch die Person, durch das Dasein, dem Ich erst zur eigentlichen Problematik wird. Die Leib-Seele-Korrelation wird nur 'mir' zum Problem und dieses Problem wird nicht durch die Untersuchungsmethoden der Naturwissenschaften bzw. der Neurophysiologie zu lösen sein, da es im Bewußtsein gegeben ist und durch eine Eliminierung des Bewußtseins sicher nicht gelöst werden kann.

Betrachtet man jedoch das Ich phänomenologisch unverstellt - so wie es tatsächlich erlebt wird - dann muß man feststellen: das Ich, das sich als Einheit aller Empfindungen erlebt, erlebt sich damit als seine eigene Identität, welche die nicht-identischen Bewußtseinsinhalte umfaßt, synthetisiert, in seiner eigenen Einheit eint. In diesem Sinn kann man sagen: das Ich ist die einzige tatsächliche empirische Identität: die Identität, die sich in der Selbsterfahrung selbst verifiziert.

Von der Erfahrung der Identität des Ich auf eine nicht erfahrbare obskure Identität zu schließen, von der das sich selbst erlebende Ich nur eine Erscheinungs- bzw. Beschreibungsweise wäre, heißt der Erfahrung mit einer Theorie davonlaufen. Sowohl die physiologischen Prozesse als auch die Evidenz des Ich werden zu eigentlich nicht existenten Erscheinungs- bzw. Beschreibungsweisen degradiert, während eine Identität hypothetisch angenommen wird, von der in der Erfahrung überhaupt nichts gegeben ist.

Daher ist der psycho-physische Zusammenhang nicht zu suchen in einer Zuordnung zwischen neuronalen Funktionen und psychischen Phänomenen, sondern zwischen neuronalen Prozessen und der übergreifenden seelischen Leistung durch den Geist.

Die Crux im DESCARTESschen Dualismus war die Deklaration der totalen Wesensfremdheit von Materie und Psyche. Da diese Voraussetzung, vom Standpunkt heutiger physikalischer Erkenntnisse aus, in Frage zu stellen ist, ist selbstverständlich auch der cartesische

Dualismus in Frage gestellt und somit die Neuaufnahme einer Wechselwirkungslehre in Bezug auf Leib und Seele gerechtfertigt. Der alte Einwand, daß wesensfremde Substanzen nicht aufeinander wirken können, ist dann gegenstandslos geworden.

Die philosophische Hypothese von der 'psychistisch' zu deutenden Materie ist keine gedankliche Prolongation über die Psyche zur Materie hin, sondern die physikalisch-wissenschaftlichen Erkenntnisse legen uns umgekehrt in der philosophischen Interpretation nahe, die Materie in enger Verwandtschaft zur Psyche zu sehen.

Daher wird eine Interaktion zwischen Leib und Seele postuliert, wobei beiden Partnern eine Eigenständigkeit und damit eine eigene Wirkfähigkeit zuzuschreiben ist, aber diese Interaktion - als Fähigkeit aufeinander zu wirken - ist nur plausibel, wenn eben nicht totale, sondern nur partielle Wesensfremdheit und damit auch Wesensverwandtschaft besteht.

# LITERATURVERZEICHNIS

- |                       |                                                                                                                                                                  |
|-----------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| BECHER, E.            | Einführung in die Philosophie,<br>München 1926                                                                                                                   |
| BERGSON, H.           | Materie und Gedächtnis,<br>Frankfurt 1964                                                                                                                        |
| BODAMER, J.           | Der Mensch ohne Ich,<br>Freiburg 1958                                                                                                                            |
| BORST, C.V. (Hersg.)  | The Mind-Brain Identity Theory,<br>London 1970                                                                                                                   |
| BOUILLIER, F.         | Histoire de la philosophie<br>cartésienne, Genève 1970                                                                                                           |
| BRENTANO, F.          | Psychologie vom empirischen<br>Standpunkt, Hamburg 1955                                                                                                          |
| BÜHL, W.L.            | Einführung in die Wissenschafts-<br>soziologie, München 1974                                                                                                     |
| -                     | Max Scheler, in: Klassiker des<br>soziologischen Denkens, hersg.<br>von D. Käsler, München 1978                                                                  |
| CARNAP, R.            | Der logische Aufbau der Welt,<br>Hamburg 1961                                                                                                                    |
| CHENG, C.-y. (Hersg.) | Philosophical Aspects of the<br>Mind-Body-Problem, Honolulu<br>1975                                                                                              |
| ECCLES, J.C.          | Das Gehirn des Menschen, München<br>1975 (Die amerikanische Original-<br>ausgabe erschien unter dem Titel<br>'The Understanding of the Brain',<br>New York 1973) |
| -                     | Wahrheit und Wirklichkeit, Berlin-<br>Heidelberg-New York 1975 (Titel<br>der englischen Originalausgabe:<br>Facing Reality, Berlin-Heidelberg<br>1970)           |
| -                     | The Self and Its Brain (Koautor<br>K.R. Popper), Berlin-Heidelberg-<br>London-New York 1977                                                                      |

- ECCLES, J.C.                      The Human Mystery, Berlin-Heidelberg-New York 1979
- Interaktion von Gehirn und Geist, in: J.C. Eccles/H. Zeier, Gehirn und Geist, München 1980
- FECHNER, G.TH.                      Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits, Bd. II, Leipzig 1851
- FEIGL, H.                              Theorie und Erfahrung in der Physik, Karlsruhe 1929
- The Mental and the Physical, in: Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Bd. II, Minneapolis 1958 (2. Ausgabe 1967)
- Some Major Issues and Developments in the Philosophy of Science of Logical Empiricism, in: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis, herg. von H. Feigl und M. Scriven, Minnesota Press 1962
- Mind, Matter and Method, Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl, Minneapolis 1966
- Leib - Seele, kein Scheinproblem, in: Neue Anthropologie, Bd. V, herg. von H.-G. Gadamer/P. Vogler, Stuttgart 1973 (Die Originalausgabe erschien unter dem Titel 'Mind-body, not a pseudo-problem' in: The Mind-Brain Identity Theory, herg. von C.V. Borst, London 1970)
- GOUHIER, H.                              La pensée métaphysique de Descartes, Paris 1978
- GURWITSCH, A.                              Das Bewußtseinsfeld, Berlin 1975
- HABERMAS, J.                              Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? In: J. Habermas/D. Henrich, Zwei Reden, Frankfurt 1974
- Kultur und Kritik, Frankfurt 1973
- HARTMANN, N.                              Das Problem des geistigen Seins, Berlin 1933

- HASKAMP, R.J.                      Spekulativer und phänomenologischer  
Personalismus, Freiburg 1966
- HEISENBERG, W.                     Physik und Philosophie,  
Berlin 1968
- HILDEBRAND, D.v.                  Was ist Philosophie? Ges. Werke,  
Bd. I, Stuttgart 1976 (Titel der  
Originalausgabe: What is Philosophy?  
Milwaukee 1960)
- HUME, D.                            A Treatise of Human Nature,  
Oxford University Press 1978
- HUSSERL, E.                        Ideen II, Ges. Werke, Den Haag  
1952
- Zur Phänomenologie des inneren  
Zeitbewußtseins, Den Haag 1966
- JASPERS, K.                        Kant. Leben, Werk, Wirkung,  
München 1975
- KANT, I.                            Kritik der reinen Vernunft,  
Stuttgart 1970
- KELLER, W.                        Die Zeit des Bewußtseins, in: Das  
Zeitproblem im 20. Jahrhundert,  
herg. von R.W. Meyer, Bern 1964
- KLAGES, L.                        Der Geist als Widersacher der Seele,  
Leipzig 1929
- KRAPPMANN, L.                     Soziologische Dimensionen der  
Identität, Stuttgart 1969
- KRIPKE, S.A.                      Naming and Necessity, in: Semantics  
of Natural Language, herg. von  
D. Davidson/G. Harman, Dordrecht  
1972
- LEIBNIZ, G.W.                     Monadologie, Hamburg 1956
- LENIN, W.I.                        Materialismus und Empiriekritizismus,  
Peking 1976
- LIPPS, TH.                        Leitfaden der Psychologie,  
Leipzig 1903
- LOTZE, H.                        Mikrokosmos, Ideen zur Naturgeschich-  
te und Geschichte der Menschheit,  
Bd. I, Leipzig 1884

- MAIER, H. Psychologie des emotionalen Denkens, Tübingen 1908
- MENNINGER, K. Das Leben als Balance, München 1974
- MEYER, R.W. (Hersg.) Das Zeitproblem im 20. Jahrhundert, Bern 1964
- NEUHÄUSLER, A. Mensch und Materie, München 1948
- Zeit und Sein, Meisenheim am Glan 1957
- Grundbegriffe der philosophischen Sprache, München 1963
- Fragmente keines Vorsokratikers, München 1968
- Das verlorene Menschenbild, unveröffentl. Vortrag, Cassianum 1975
- Texte zu Vorlesungen und Seminaren: 'Erkenntnistheorie', 'Metaphysik', 'Philosophische Grenzprobleme der Psychologie'
- NORTHROP, F.S.C. Einführung in die Probleme der Naturphilosophie, in: W. Heisenberg, Physik und Philosophie, Berlin 1968
- POPPER, K.R. Logik der Forschung, Tübingen 1966
- The Self and Its Brain (Koautor J.C. Eccles), Berlin-Heidelberg-London-New York 1977
- REVERS, W.J. Das Zeitproblem in Freuds Psychoanalyse, in: Zeitschrift für klinische Psychologie und Psychotherapie, 3/23, 1975
- ROHR-DIETSCHI, U. Zur Genese des Selbstbewußtseins, Berlin 1974
- RYLE, G. Der Begriff des Geistes, Stuttgart 1978 (Englischer Originaltitel: The Concept of Mind, London 1949)

- SCHELER, M.                      Wesen und Formen der Sympathie,  
Bonn 1926
- Der Formalismus in der Ethik und  
die materiale Wertethik, Ges. Werke  
Bd. II, Bern 1954
- Die Stellung des Menschen im Kosmos,  
München 1947
- SCHLICK, M.                      Allgemeine Erkenntnislehre,  
Berlin 1925
- On the Relation between Psycho-  
logical and Physical Concepts, in:  
Readings in Philosophical Analysis,  
herg. von H. Feigl/W. Sellars,  
New York 1949
- SCHRÖDINGER, E.                      Geist und Materie, Braunschweig  
1959 (Deutsche Ausgabe der Tarner  
Lectures 'Mind and Matter',  
Cambridge 1956)
- SCHÜTZ, A.                      Gesammelte Aufsätze,  
Den Haag 1971
- Der sinnhafte Aufbau der sozialen  
Welt, Frankfurt 1974
- SEIFERT, J.                      Leib und Seele. Ein Beitrag zur  
philosophischen Anthropologie,  
Salzburg-München 1973
- Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die  
Transzendenz des Menschen in der  
Erkenntnis, Salzburg-München 1976
- Das Leib-Seele-Problem in der  
gegenwärtigen philosophischen  
Diskussion, Darmstadt 1979
- SELBACH, H.                      Zur Regelkreis-Dynamik psychischer  
Funktionen, in: Dialektik und Dyna-  
mik der Person, herg. von  
H. Hiltmann/F. Vonessen, Köln 1963
- SHERRINGTON, C.                      Körper und Geist. Der Mensch über  
seine Natur, Bremen 1964 (Die  
Originalausgabe erschien unter dem  
Titel 'Man on his Nature', Cambridge  
1940)

- SIMMEL, G. Hauptprobleme der Philosophie, Leipzig 1911
- SPINOZA, B. de Die Ethik, Stuttgart 1976
- STEGMÜLLER, W. Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. II, Stuttgart 1975
- STERN, W. Psychische Präsenzzeit, in: Zeitschrift für Psychologie, Bd. XIII, 1897
- STERNEGGER, B. Das Ich im Menschen, München 1962
- STOLL, W.A. Das Zeiterleben in der Psychiatrie, in: Das Zeitproblem im 20. Jahrhundert, herg. von R.W. Meyer, Bern 1964
- VRIES, J. de Materie und Geist. Eine philosophische Untersuchung, München-Salzburg 1970
- WENZL, A. Das Leib-Seele-Problem im Lichte der neueren Theorien der physischen und seelischen Wirklichkeit, Leipzig 1933
- Wissenschaft und Weltanschauung, Hamburg 1949
- Unsterblichkeit. Ihre metaphysische und anthropologische Bedeutung, München 1951
- Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft, Stuttgart 1954
- WITTGENSTEIN, L. Philosophische Untersuchungen, Frankfurt 1967
- ZWINGMANN, CH. Katastrophenreaktionen, Frankfurt 1971

## Lebenslauf

|               |                                                                         |
|---------------|-------------------------------------------------------------------------|
| 22.8.1946     | geboren in Schramberg<br>(Baden-Württbg.)                               |
| 1953-57       | Grundschule Karlsruhe                                                   |
| 1957-66       | Gymnasium Karlsruhe                                                     |
| SS 1972       | Beginn des Soziologie-<br>studiums                                      |
| WS 1973/74    | Beginn des Philosophie-<br>studiums                                     |
| Frühjahr 1977 | Diplom-Prüfung in<br>Soziologie                                         |
| ab WS 1977/78 | Fortführung des Philo-<br>sophiestudiums und<br>Beginn der Dissertation |









